UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01659655 3

854
(92) 1

GEWISSHEIT UND WAHRHEIT

UNTERSUCHUNG
DER GELTUNGSFRAGEN ALS GRUNDLEGUNG DER ERKENNTNISTHEORIE

VON

JOHANNES VOLKELT
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU LEIPZIG

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1918

By

BD
163
V6

LIBRARY
MAY 13 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

VORWORT.

Von meinem Jugendwerk „Erfahrung und Denken", in dem ich die Grundfragen der Erkenntnistheorie in ähnlichem Umfange, wie dies in der vorliegenden Schrift geschieht, behandelt habe, trennen mich etwa zweiunddreißig Jahre. Angesichts dieser langen Zeitstrecke könnte, wenn ich mich in der Lage sähe, jene Schrift in einer neuen Auflage herauszugeben, fast der Verdacht trägen Stillstandes entstehen.

Aber auch von den „Quellen der menschlichen Gewißheit", die etwa zwölf Jahre zurückliegen, eine neue Auflage vorzulegen, konnte nicht meine Absicht sein. Schon darum nicht, weil in diesem wenig umfangreichen Buche nur einige Grundfragen der Erkenntnistheorie zur Behandlung gelangt waren. Sodann aber und vor allem weil erst seit etwa zehn Jahren in meine erkenntnistheoretischen Gedankengänge der Fluß einer neuen Entwicklung eingegriffen hat.

Wenn ich hiermit die endgültige Gestalt meiner Erkenntnistheorie vorlege, so hoffe ich, daß sich dem Leser der Ursprung aus dem Alter nicht in dogmatischer Erstarrung, sondern in der Ausgereiftheit der Überlegungen, in der Festgefügtheit der Zusammenhänge, in der Spannweite und Bewältigungskraft der Synthesen, in der rechten Mischung von Schärfe und Anerkennung gegenüber abweichenden Standpunkten ankündigen werde. In jedem Semester, in dem ich Erkenntnistheorie vortrug (und es geschah dies, seitdem ich in Leipzig wirke, siebenmal), war dem Durchdenken

ihrer Probleme angespannte Arbeit gewidmet. Hierbei befestigte sich in mir die Überzeugung, daß sich meine Gedankengänge, von einem Mal zum anderen, zu einem immer organischer einheitlichen Grundtypus zusammenschlossen.

Wenn ich dem vorliegenden Bande den Titel „Gewißheit und Wahrheit" gebe, so hat dies den Sinn, daß wir der Wahrheit nur in der Weise der Gewißheit habhaft werden können; mit andern Worten: daß es für unser Erkennen ein Identischwerden mit der Wahrheit nicht gibt. So wenig das Transsubjektive in unser Bewußtsein einfach eintreten kann: so unmöglich ist es, daß sich uns, unter Absehen von der Gewißheit, die Wahrheit (um einen jetzt üblichen Ausdruck zu gebrauchen) „zur Selbstgegebenheit bringt". Ich darf meinen Standpunkt sachgemäß als subjektivistischen Transsubjektivismus bezeichnen.

Wenn der Untertitel „Untersuchung der Geltungsfragen" lautet, so will ich hiermit sagen, daß die folgenden Darlegungen nach Fragestellung, Durchführung und Ergebnis durchweg auf den Geltungsbegriff als ihren Mittelpunkt bezogen sind. Was ich im Folgenden biete, ist von Anfang bis zu Ende Selbstbesinnung auf die Bedeutung des theoretischen Geltens.

Zu dem, was uns alle in dieser Zeit erfüllt und bewegt, stehen die Darbietungen dieses Bandes in keinerlei Beziehung. Wie jeder tiefer Betrachtende, so empfand und empfinde auch ich das Bedürfnis, mich mit den schwierigen, sich vielfältig verzweigenden Fragen geschichts-, moral- und religionsphilosophischer Art aus-

einanderzusetzen, die uns nicht nur durch die äußeren Ereignisse dieses Krieges, sondern auch durch die Erschütterungen, Umwälzungen und Umwertungen, die sich im Laufe des Krieges in der Seele unseres Volkes und ebenso der feindlichen Völker vollzogen haben, dringend nahegelegt werden. Und wie so viele Andere, machte auch ich dabei die Erfahrung, daß die Beschäftigung mit diesen Fragen oft mehr ins Dunkle als ins Helle führt, bange Zweifel im Gemüte aufregt, ja zuweilen fast ratlos zu machen droht. Da erwies sich mir denn das erkenntnistheoretische Gebiet in seiner Gegenwartsferne, in seinem allen Kulturfragen entrückten Charakter als eine willkommene kühle Zufluchtsstätte. In dem Wirrsal und Umsturz der Zeiten wirkte es befestigend, mit „dem, was ewig steht", in Gedankenverkehr zu treten.

Zugleich aber und hauptsächlich war für mich der Gedanke bestimmend: es sei Pflicht, mein erkenntnistheoretisches Lebenswerk auf eine Stufe zu heben, die es instand setzt, in die neuen philosophischen Bewegungen der Gegenwart einzugreifen. Ich war bestrebt, meiner Erkenntnistheorie eine Endgestalt zu geben, die zugleich als eine Verjüngung gelten darf.

Es ist nun schon mein zweites Buch, das mein verehrter Freund Herr Geheimer Kommerzienrat Dr. h. c. Oskar Beck während des Krieges an die Öffentlichkeit bringt. Nur wo ein besonders starkes Interesse an der Förderung wissenschaftlicher Arbeit besteht, kann gegenwärtig angesichts der außerordentlichen Schwierigkeiten und Hemmnisse der Entschluß entstehen, ein allen

Gegenwartsfragen so fernliegendes und dazu so umfangreiches Werk, wie es das vorliegende ist, erscheinen zu lassen. Herr Oskar Beck sei meines lebhaften und herzlichen Dankes gewiß.

Leipzig, den 31. März (Ostersonntag) 1918.

JOHANNES VOLKELT.

INHALTSVERZEICHNIS.

Erster Abschnitt:
Die Voraussetzungslosigkeit als Erfordernis der Erkenntnistheorie.

Seite

1. Sinn der Voraussetzungslosigkeit 1
2. Ablehnung der transzendentalen Voraussetzung 5
3. Begründung der Forderung der Voraussetzungslosigkeit 21

Zweiter Abschnitt:
Die Methode der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie.

1. Methode der Selbstbesinnung der Gewißheit 28
2. Der Anteil der intrasubjektiven Gewißheit an der Erkenntnistheorie 31
3. Verhältnis der Methode der Selbstbesinnung zur Psychologie . . 38
4. Ablösung der Erkenntnistheorie vom Kulturzusammenhang . . . 43
5. Die Beschreibung des natürlichen Weltbildes und die Erkenntnistheorie 49

Dritter Abschnitt:
Die Selbstgewißheit des Bewußtseins.

1. Das Wissen von meinen Bewußtseinserlebnissen als erste Gewißheitsweise 55
2. Der neutrale Charakter der Anfangsaussagen der Erkenntnistheorie 59
3. Der vorlogische Charakter der Selbstgewißheit des Bewußtseins . 64
4. Psychologische Bedingungen des Eintretens der Selbstgewißheit . 73
5. Die Erinnerungsgewißheit 81
6. Die unmittelbare Beziehungsgewißheit 98
7. Die Schranken der Selbstgewißheit des Bewußtseins 110

Vierter Abschnitt:
Das Reich des Unerfahrbaren.

1. Das Problem der reinen Erfahrung 120
2. Die Zugehörigkeit der Natur und des Geistes zum Unerfahrbaren 128
3. Die Zusammenhangslosigkeit der reinen Erfahrung 136
4. Die Selbstaufhebung der reinen Erfahrung durch Ausschaltung des Bewußtseins 146

Fünfter Abschnitt:
Die Denknotwendigkeit in ihrer allgemeinen Bedeutung.

1. Die Denknotwendigkeit als Allgemeingültigkeit 151
2. Die Denknotwendigkeit als Seinsgültigkeit 160
3. Die Denknotwendigkeit als Wesensgültigkeit 169
4. Geltung und Sein 183
5. Das Denken als synthetischer Akt 196
6. Der Gewißheitscharakter des Denkens 221

Sechster Abschnitt:

Das Problem des transsubjektiven Minimums.

Seite
1. Stufen der Urteile 231
2. Transsubjektives Minimum: 1. Überwindung des Solipsismus . . 236
3. Transsubjektives Minimum: 2. Das beharrende Bestehen transsubjektiver Wesenheiten 241
4. Transsubjektives Minimum: 3. Die gesetzmäßige Ordnung des Transsubjektiven 244
5. Der Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit 253
6. Transsubjektives Minimum: 4. Die Einmaligkeit der Sinnenwelt . 259

Siebenter Abschnitt:

Das Wahrheitsproblem.

1. Die Abbild-Theorie 269
2. Das Absolute im Wahrheitsbegriff 286
3. Wahrheit, Denkimmanenz und Gegebenheit 313
4. Wahrheit und Unwirklichkeit 332
5. Die Lehre vom Denken als ökonomischem Verfahren 348
6. Die Lehre vom Denken als praktischem Anpassungsverfahren . . 363
7. Die Lehre vom Denken als willkürlichem Annehmen 372

Achter Abschnitt:

Der Satz vom Grunde.

1. Funktioneller und gegenständlicher Zusammenhang 383
2. Begründen und Behaupten 390
3. Denken und Erfahrung 406
4. Die logische Selbstevidenz 422
5. Die phänomenologische Gewißheit 433
6. Die Sätze der Identität und des Widerspruchs 454

Neunter Abschnitt:

Urteil und Begriff.

1. Das Urteilen als Determinieren 476
2. Der Urteilsakt als seelisches Gebilde 489
3. Subjektives und Objektives im Urteilen 493
4. Der Begriff als Denken des Allgemeinen 498
5. Der Begriff als gegliederte Einheit 515

Zehnter Abschnitt:

Schlußbetrachtungen.

1. Das Denken als apriorische Funktion 531
2. Die intuitive Gewißheit 538
3. Die Erkenntnistheorie als System 559

Namenregister 573
Sachregister 575

Erster Abschnitt.

Die Voraussetzungslosigkeit als Erfordernis der Erkenntnistheorie.

Erstes Kapitel.

Sinn der Voraussetzungslosigkeit.

Voraussetzungslosigkeit: nicht in persönlichem Sinne zu verstehen.

1. Wer eine voraussetzungslose Erkenntnistheorie zu geben sich anschickt, hat zunächst die Verpflichtung, deutlich zu sagen, was unter dem Anspruch der Voraussetzungslosigkeit zu verstehen ist. Ich weiß aus vielfacher Erfahrung, wie sehr die für die Erkenntnistheorie geforderte Voraussetzungslosigkeit mißverstanden zu werden pflegt, und in wie hohem Maße ein solches Mißverstehen von vornherein die Stellung schädigt, die der Leser zu meinen Darlegungen über Erkenntnistheorie einnimmt.

Vor allem ist zu beachten, daß die geforderte Voraussetzungslosigkeit nicht in persönlichem Sinne zu verstehen ist. Schon um den Vorsatz zu einer erkenntnistheoretischen Untersuchung zu fassen, muß man auf zahlreichen Wissensgebieten heimisch sein und einen Schatz von Erfahrungen und Einsichten besitzen. Und auch der günstige Fortgang einer jeden erkenntnistheoretischen Untersuchung ist nur dadurch möglich, daß das Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers aus einem Untergrunde erwächst, der von wissenschaftlichen Einsichten gesättigt ist. Ein Bewußtsein, das nicht wüßte, von was für einer Welt, von welchen Tatsachen und Zusammenhängen es umgeben ist, wäre, wie in allen anderen Wissenschaften, so auch auf erkenntnistheoretischem Boden gänzlich hilflos. Ja zum Ideal eines Erkenntnistheoretikers würde Beherrschung sämtlicher Wissenschaftsgebiete gehören.

Hier handelt es sich, wie man sieht, um Voraussetzungen, von denen nur die Fähigkeit, zu erkenntnistheoretischen Sätzen zu gelangen und sie auszusprechen, nicht aber die Richtigkeit dieser Sätze abhängt. Voraussetzungen nicht logischer, sondern psychologischer oder persönlicher Art stehen hier in Frage. Im Grunde spreche ich hier von der trivialen Tatsache, daß man etwas gelernt haben, daß man gebildet sein muß, um überhaupt eine Wissenschaft treiben zu können. Nur wenn man eine lange

Schule des Lernens hinter sich hat, gelangt man zu der Einsicht in den pythagoreischen Lehrsatz. Die Richtigkeit dieses Satzes aber hat diese vorausgegangene Bildungsarbeit nicht zur Voraussetzung.

Voraussetzungslosigkeit: nicht in methodischem Sinne zu verstehen.

2. Ebensowenig ist die Voraussetzungslosigkeit in methodischem Sinne verstanden. Soll für irgendwelche Untersuchung die angemessenste Methode gefunden werden, so können die Erwägungen, die es hierfür anzustellen gilt, nur auf Grund des Zuhauseseins in mancherlei Wissenschaften und einer umfassenden Kenntnis von den in den Wissenschaften geübten Methoden und deren Erfolgen unternommen werden. Auch der Erkenntnistheoretiker muß, wenn er sich über die zweckmäßigste Methode klar werden will, über eine reife Einsicht in die Verfahrungsweisen der verschiedenen Wissenschaften und in die Bedingungen, unter denen sie von günstigem Erfolge begleitet sind, verfügen. Die für die Erkenntnistheorie in Anspruch genommene Voraussetzungslosigkeit darf also nicht in methodischem Sinn verstanden werden.

Und wie vorhin, so ist auch hier zu sagen: es handelt sich hier nicht um Voraussetzungen logischer Art. Mögen die methodischen Überlegungen noch so voraussetzungsreich sein, so ist doch die Richtigkeit der Erkenntnisse, aus denen die jeweilige Wissenschaft selbst besteht, darum keineswegs schon von der Gültigkeit der für die methodischen Erwägungen bestehenden Voraussetzungen abhängig. Ich nehme etwa an: ich habe mir beim Eintreten in eine rechtswissenschaftliche Untersuchung die Überzeugung gebildet, daß die deduktive Methode hierfür anzuwenden sei; und ich nehme weiter an: ich habe mir diese Überzeugung auf Grund meines mathematischen Studiums erworben. Die Erkenntnisse der Mathematik bilden sonach die Voraussetzung der bei Beginn der rechtswissenschaftlichen Untersuchung angestellten methodischen Überlegung. Es ist klar, daß die Richtigkeit der rechtswissenschaftlichen Ergebnisse, die ich mittels dieser Methode gewinne, nicht in Abhängigkeit von der Gültigkeit der mathematischen Sätze steht. Sind die rechtswissenschaftlichen Deduktionen zwingend geführt, so tragen sie eben von sich aus die Ergebnisse, zu denen sie führen. So ist auch die Gültigkeit der Erkenntnisse, die den Bau der Erkenntnistheorie bilden, gänzlich

unberührt von der Frage, auf welchen Voraussetzungen die methodischen Erwägungen des Erkenntnistheoretikers ruhen.

Logisch-systematischer Sinn der Voraussetzungslosigkeit.

3. Soll daher der Anspruch der Erkenntnistheorie auf Voraussetzungslosigkeit einen haltbaren Sinn haben, so kann diese nur in logisch-systematischer Bedeutung verstanden werden. Das heißt: die Voraussetzungslosigkeit bezieht sich nur auf die Sätze, die im System der Erkenntnistheorie wesentliche Glieder bilden; und sie besteht nur hinsichtlich der Frage, worauf die Gültigkeit dieser Sätze beruht.

Beginn der Erkenntnistheorie mit Selbstevidenz.

Wir machen uns klar, was mit der Voraussetzungslosigkeit in logisch-systematischem Sinne gesagt ist. Was den Anfang der Erkenntnistheorie betrifft, so muß er, wenn diese Forderung erfüllt sein soll, mit einem Satze gemacht werden, dem ohne jedwede Einschränkung unmittelbare Gewißheit zukommt. Mit einer Gewißheitsaussage von schlechtweg durch sich selbst einleuchtender Art muß begonnen werden. Woher solche bedingungslose Selbstevidenz zu nehmen sein wird, ist eine Frage, die uns hier noch nichts angeht. An dieser Stelle genügt die Einsicht, daß, nur wenn der Erkenntnistheoretiker mit einer Feststellung von dieser Art Gewißheit zu beginnen in der Lage ist, der Anspruch seiner Wissenschaft auf Voraussetzungslosigkeit festgehalten werden kann.

Wie die logische Voraussetzungslosigkeit im weiteren Verlauf der Erkenntnistheorie zu verstehen ist.

Hinsichtlich des weiteren Verlaufes der Erkenntnistheorie bestehen drei Möglichkeiten. Entweder sind alle folgenden Sätze gleichfalls von uneingeschränkt unmittelbarer Gewißheit, oder einige von den weiteren Sätzen weisen unmittelbare Gewißheit auf, während andere sich durch notwendiges Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen ergeben. Diese zweite Möglichkeit könnte indessen — dies sieht man sofort — nur dann eintreten, wenn es der Erkenntnistheorie gelungen wäre, das logisch-notwendige Folgen als eine Gewißheitsquelle sicherzustellen. Nur in diesem Falle wäre die Anwendung logischen Ableitens und Beweisens kein Vergehen gegen die Voraussetzungslosigkeit. Denn dann würden mit einem von der Erkenntnistheorie selbst gerechtfertigten Mittel die logisch notwendigen Sätze gewonnen sein. Wie sich freilich eine solche Gewißheitsart ihrerseits voraussetzungslos rechtfertigen lassen solle, ist eine Frage, die hier noch nicht beantwortet werden kann. Die dritte Möglichkeit würde darin bestehen, daß sämtliche

Sätze außer der Anfangsfeststellung aus dieser durch logische Ableitung gewonnen würden. Welche dieser drei Möglichkeiten wirklich eintreten wird, kann sich erst später zeigen.

Keine Berufung auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften.

Dagegen läßt sich schon hier mit voller Bestimmtheit aussprechen, daß innerhalb einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie unmöglich irgend ein wesentliches Glied vorkommen dürfe, das seine Gültigkeit aus irgend einer anderen Wissenschaft oder aus dem Wissen des alltäglichen Lebens herbezieht. Alle diese Wissensbereiche sind für die Frage, worauf die Gültigkeit der Erkenntnistheorie beruht, einfach nicht vorhanden. Selbst die Logik darf nicht die Grundlage der Erkenntnistheorie bilden. Wenn die Erkenntnistheorie auf ihrem Wege irgend einen Satz ausspricht, der üblichermaßen zu einer anderen Wissenschaft, etwa zur Logik oder zur Psychologie, gerechnet wird, so muß dieser Satz rein nur mit Mitteln der Erkenntnistheorie gewonnen sein. Das heißt: er muß entweder rein in sich selbst gewiß sein oder seine Gewißheit, wie dies soeben dargelegt wurde, in der Form gerechtfertigt-notwendigen Folgens aus einem anderen in der Erkenntnistheorie schon feststehenden Satze besitzen, der seinerseits entweder selbstevident ist oder schließlich zu einem selbstevidenten Satze hinleitet. Der Erkenntnistheoretiker hat dann eben im Rahmen der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie eine sonst in eine andere Wissenschaft gehörige Erkenntnis gewonnen.[1])

Wundt vertritt die Ansicht, daß die Erkenntnistheorie ihre Probleme „auf Grund der Geschichte der Wissenschaften", vor allem der „positiven Wissenschaften", zu lösen habe.[2]) Bei Wundt hat dieser Zusammenhang den Sinn einer logisch-systematischen Abhängigkeit, bedeutet also das Gegenteil von voraussetzungsloser Erkenntnistheorie: die Gültigkeit der erkenntnistheoretischen Ergebnisse liegt in diesen oder jenen Teilen der Wissenschaften begründet oder doch mitbegründet. Es könnte

[1]) Diese Ausführungen berühren sich mit gewissen Seiten in der Tendenz, von der Fichtes Abhandlung „Über den Begriff der Wissenschaftslehre" beherrscht ist. Zu anderen Grundgedanken dieser Schrift dagegen steht das hier Dargelegte im Gegensatz.

[2]) Wilhelm Wundt, Kleine Schriften, Bd. 1 (1910), S. 618, 631 ff. (in der Abhandlung „Psychologismus und Logizismus").

jener Zusammenhang aber auch in einem völlig anderen Sinne gemeint sein. Wenn gesagt wird: die Erkenntnistheorie könne nur „auf Grund der Geschichte der Wissenschaften“ geleistet werden, so könnte dies auch heißen, daß der Erkenntnistheoretiker die Geschichte der Wissenschaften beherrschen müsse, um überhaupt zu seinen Problemen zu kommen, um für die Lösung seiner Probleme die zweckmäßigste Methode zu finden, um bei Durchführung der Untersuchungen auf sicherem Boden zu bleiben und sozusagen immer aus dem Vollen zu schöpfen. Dann würde jener Zusammenhang der Erkenntnistheorie mit den Wissenschaften den Sinn einer nur persönlichen und methodischen Abhängigkeit haben. In logisch-systematischem Sinne könnte daneben strenge Voraussetzungslosigkeit bestehen.

Zweites Kapitel.

Ablehnung der transzendentalen Voraussetzung.

Worin die transzendentale Voraussetzung besteht.

1. Weit verbreitet ist gegenwärtig die Ansicht, daß die grundlegende Lehre vom Erkennen — mag man sie nun Erkenntnistheorie oder anderswie nennen — mit der Anerkennung des in der strengen Wissenschaft zutage getretenen Reiches der Wahrheit zu beginnen habe. Gemeint ist damit nicht das Anerkennen der psychologischen und geschichtlichen Tatsache, daß sich Wissenschaften entwickelt haben, die den Anspruch auf Gültigkeit in strengem Sinne erheben. Sondern die „quaestio juris“ ist es, die für die Erkenntniswissenschaft von vornherein als bejaht gelten soll: in den strengen Wissenschaften, vor allem in der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, liegen Erkenntnisse von unbedingter Gültigkeit vor. Die Erkenntnislehre habe diese Erkenntnisse nicht erst in Frage zu ziehen, nicht erst die menschliche Vernunft mit wenigstens vorläufiger Skepsis daraufhin zu prüfen, ob ihr eine solche Leistungsfähigkeit denn wohl auch zukomme, nicht erst nach den Gewißheitsquellen zu forschen, die uns überhaupt für das Zustandekommen von Erkenntnis zur Verfügung stehen. Vielmehr wird der Erkenntniswissenschaft von Anbeginn an lediglich die Aufgabe gestellt, nach dem Wie der Möglichkeit der strengen Wissenschaft zu fragen, die Bedingungen

herauszuholen, die als erfüllt angenommen werden müssen, wenn die tatsächliche Wissenschaft zu Recht bestehen soll.

Diese Voraussetzung darf im Anschluß nicht nur an Kant, sondern auch an den heutigen Sprachgebrauch als transzendentale Voraussetzung bezeichnet werden. Wenn gefragt wird: auf welchen Faktoren beruht das wissenschaftliche Erkennen? welcher Art ist sein Gefüge, seine innere Gesetzlichkeit? in welchen Grundbegriffen vollzieht sich die Vernunft? so wird dabei immer die Wahrheit der Wissenschaft in strengem Sinne des Wortes schlechtweg vorausgesetzt.

Ich will das Förderliche einer solchen Fragestellung nicht verneinen. Es muß ja nicht jede der Erkenntnislehre gewidmete Untersuchung voraussetzungslos sein. Und da ist es sicherlich ganz besonders wertvoll, die Voraussetzung, daß es Wissenschaften von strenger Gültigkeit gibt, und daß in erster Linie Mathematik und mathematische Naturwissenschaft zu diesen anerkannt gültigen Wissenschaften gehören, zugrunde zu legen und daran die Frage zu knüpfen, zu welchen Folgerungen hinsichtlich des Wesens der Erkenntnis diese Voraussetzung notwendig führe. Denn es handelt sich dabei um eine den Wissenschaften sozusagen in Fleisch und Blut übergegangene Voraussetzung, um eine Voraussetzung, die überall innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit, abgesehen von der radikal aufgefaßten Erkenntnistheorie, gemacht zu werden pflegt.

Die transzendentale Voraussetzung: keineswegsselbstverständlich.

Dagegen setzt sich jede auf dieser transzendentalen Voraussetzung unternommene Erkenntnislehre sofort ins Unrecht, sobald sie den Anspruch erhebt, die grundlegende Theorie des Erkennens zu geben. Denn in dieser transzendentalen Voraussetzung sind Fraglichkeiten und Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Mehrdeutigkeiten verborgen. Nicht etwa nur oberflächliche Zweifelsucht, sondern auch das ernste, besonnene Nachdenken wird angesichts dieser Voraussetzung zu der kritischen Frage gedrängt, ob das in dieser Voraussetzung einfach als feststehend Hingestellte in wichtigen Beziehungen nicht dringend selbst der Klärung und Sicherstellung bedürfe. Es hat daher dieser Voraussetzung sachlich eine wissenschaftliche Arbeit vorauszugehen, die allererst den Boden zu prüfen hat, aus dem diese Voraussetzung erwächst. Die transzendentale Erkenntnislehre gräbt sonach nicht

tief genug; es gilt, weiter rückwärts zu greifen und über die Gewißheitsursprünge Klarheit zu erlangen, aus denen sich jene Voraussetzung rechtfertigen lasse. Von dieser Untersuchung wird die Entscheidung darüber abhängen, in welchem Sinne jene Voraussetzung gelte, ob sie sich vielleicht nur in einer gewissen einschränkenden Bedeutung rechtfertigen lasse, ja auch ob sie überhaupt zu Recht bestehe.

Widerstreit der wissenschaftlichen Überzeugungen.

2. Welcher Art sind denn nun die beunruhigenden Fragen, die sich an die Voraussetzung des Zu-Recht-Bestehens unbedingt gültiger Wissenschaft knüpfen? Welche ungelösten oder doch schwer zu lösenden Schwierigkeiten treten dem Nachdenkenden angesichts dieser Voraussetzung vor sein Bewußtsein? Soll die Ablehnung der transzendentalen Erkenntniswissenschaft (mag sie sich transzendentale Logik, Logik der reinen Erkenntnis, Transzendentalphilosophie, Wissenschaftslehre oder sonstwie nennen) mit dem Gewicht eines begründeten Verhaltens auftreten, so sind diese Fraglichkeiten und Schwierigkeiten genau darzulegen.

Nach dieser skeptischen Richtung hin könnte schon eine unzählige Male an den Wissenschaften beobachtete Tatsache zu denken geben. Selbst in den zu allermeist auf Exaktheit Anspruch erhebenden Wissenschaften, und zwar sogar zwischen ihren hervorragendsten Vertretern in der Gegenwart, und noch dazu hinsichtlich oberster, wichtigster Wahrheiten, gibt es Widerstreit der Überzeugungen, derart daß das, was von dem Einen als Erkenntniserrungenschaft hingestellt ist, von Anderen bezweifelt oder gar verworfen wird. Nicht selten werden Kurzsichtigkeiten und Verranntheiten schlimmster Art von hochstehenden Vertretern der Wissenschaft als endgültige Wahrheiten verkündet. Man kann sich durch diese Wahrnehmung ähnlich, wie dies schon Locke in sich erlebt hat, zu dem Zweifel gedrängt sehen, ob es überhaupt so etwas wie Wahrheit gebe, und hieran die Forderung knüpfen, daß zu allererst die Leistungsfähigkeit unseres Erkennens geprüft und über seine Grenzen Klarheit geschaffen werden müsse. Indessen lege ich auf diesen Gesichtspunkt kein besonderes Gewicht, da weit Schwererwiegendes in die Wagschale fällt. Auch ist das Durchsetztsein der Wissenschaften mit Vorurteilen und Irrtümern, überhaupt mit Elementen, die der Allgemeingültigkeit entgegenwirken, sie stören und aufheben, schon

oft, und nicht bloß von Skeptikern, in beredter Weise geschildert worden.[1])

Vieldeutigkeit der geometrischen Wahrheit.

3. Auch für den Fall, daß sämtliche Sätze, die den Wesensbestand der exakten Wissenschaften bilden, als unbezweifelt gültig anerkannt würden, können doch darüber, was dasjenige sei, wovon sie gelten, grundverschiedene Anschauungen bestehen. Was zunächst die Geometrie betrifft, so fragt es sich: gelten ihre Erkenntnisse von unserem menschlichen Wahrnehmungs- und Phantasieraume? Und gelten sie nur von ihm, oder haben sie vielleicht auch transsubjektive Gültigkeit? Gelten sie auch von einem Weltraume, der als Form der an sich seienden Körperwelt ein von unserem Bewußtsein unabhängiges Bestehen hat? Oder entspringt diese ganze Auffassung, die den Sätzen der Geometrie ein Seiendes — mag dieses subjektiver oder transsubjektiver Art sein — entsprechen läßt, wie dies die Überzeugung sehr vieler Philosophen der Gegenwart ist, einer naiven und groben Vorstellungsweise? Ist das Gelten der geometrischen Sätze nicht vielmehr so zu verstehen, daß es Gelten an und für sich ist, daß die geometrischen Wahrheiten ein Idealreich ewiger Geltungen bilden, daß die geometrischen Sachverhalte ohne Beziehung auf irgendein Seiendes einen Inbegriff logischer Zusammenhänge darstellen? Und hieran würde sich die weitere Frage knüpfen: ist diese geometrische Geltungssphäre so zu verstehen, daß sie auch unabhängig von den denkenden Subjekten ihr Gelten behält? Dann wäre man bei einem Reiche des Überseienden angelangt. Oder ist sie nur als Gedankenzusammenhang der denkenden Subjekte vorhanden?

Je nachdem man diese Fragen beantwortet, wird der Sinn der geometrischen Wahrheit ein wesentlich anderer. Die geometrische Wahrheit erhält hiernach bald einen phänomenalistischen, bald einen transsubjektiven, bald einen nur-logischen, seinsabgewandten

[1]) In scharfen und eindrucksvollen Zügen hat beispielsweise Benno Erdmann im Eingange seiner „Logik“ (Bd. 1, 2. Aufl. [1907], S. 12—15) ein Bild von der Verbreitung „individualisierender Elemente“ in der wissenschaftlichen Arbeit gegeben. Er kennzeichnet treffend die verschiedenen Quellen, aus denen in die erstrebte Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Forschung beirrende, auf Irrwegen zähe festhaltende Faktoren derart einfließen, daß skeptische Gegenströmungen gegen die Wissenschaft wohl begreiflich werden.

Sinn. Indem die Transzendentalphilosophie die Gültigkeit der Geometrie einfach voraussetzt, stellt sie eine Voraussetzung ungeklärter, mehrdeutiger Art an die Spitze. Es muß sonach eine Untersuchung vorausgehen, die allererst den Sinn des Erkennens und der Wahrheit untersucht. Was wollen wir überhaupt mit unserem Erkennen? Wessen sind wir mächtig, indem wir erkennen? Worauf beruht unser Anspruch auf Wahrheit? Nur wenn auf diese allgemeinsten Fragen eingegangen wird, kann eine begründete Überzeugung über den Sinn der geometrischen Wahrheit entstehen.

Vieldeutigkeit der arithmetischen Wahrheit.

Zu ähnlichen Fragen fordern die arithmetischen Wahrheiten auf. Soll das Gelten der Zahlen-Sätze so aufgefaßt werden, daß diese sich auf die Verhältnisse beziehen, in denen das Seiende sich hinsichtlich der Form der Vielheit befindet? Der Geltungsbereich der Zahlen-Urteile würde dann in dem zählbaren Seienden liegen. Hierbei kann nun wieder lediglich an das intrasubjektive Sein, an die Phänomena im Sinne Kants gedacht werden, oder man kann sich zu der Anschauung bekennen, daß, da auch das Ding an sich in der Form des Vielen bestehe, die Zahlen-Sätze ebensosehr von den Dingen an sich gültig seien. Aber haben nicht vielleicht die zahlreichen Stimmen recht, die da erklären: die arithmetische Wahrheit habe überhaupt nichts mit dem Seienden zu schaffen? Dann würde, wenn der Sinn des arithmetischen Geltens bezeichnet werden soll, sogar von den Setzungen des Bewußtseins, in denen das Zählen besteht, abzusehen sein. Der Sinn der Zahl wäre auch von den Akten des zählenden Bewußtseins abzulösen. Die arithmetischen Sätze würden dann ein Gelten an und für sich selbst, eine von allem Seienden ferngehaltene reine Gesetzlichkeit, einen sozusagen in sich ruhenden Sachverhalt bedeuten. Die Arithmetik hätte dann lediglich die Aufgabe, das Idealreich der ewigen arithmetischen Geltungen zum Ausdruck zu bringen.

Je nach der Stellung zu diesen Fragen erhält die arithmetische Wahrheit einen gründlich verschiedenen Sinn. Sonach beginnt die transzendentale Erkenntniswissenschaft mit einer Voraussetzung vieldeutiger Natur, der offenbar erst durch eine langwierige Untersuchung unter Überwindung einer Fülle von Fraglichkeiten und Schwierigkeiten ihre richtige Bedeutung zugewiesen werden kann. Und diese Untersuchung wird sich auf den Sinn des Erkennens

überhaupt zu richten haben. Es wird zu fragen sein: auf welchen Gewißheitsursprüngen beruht denn überhaupt unser Anspruch auf Wahrheit? Nur von dieser elementarsten Grundlage aus wird die Frage nach der Bedeutung der Gültigkeit der arithmetischen Wahrheit geklärt und gelöst werden können.

Vieldeutigkeit der naturwissenschaftlichen Wahrheit.

4. In Hinsicht auf die Naturwissenschaft ist es noch viel weniger von vornherein fraglos, in welcher Bedeutung ihre Wahrheiten zu nehmen seien. Ist das Gelten der Erkenntnisse etwa der Mechanik so zu verstehen, wie es bis vor nicht zu langer Zeit von fast allen Naturforschern wie selbstverständlich verstanden wurde? In diesem Falle würden die Sätze der Mechanik besagen, daß durch sie das bewußtseinsunabhängig bestehende raumzeitliche materielle Seinsgebiet in seinen gesetzmäßigen Bewegungsvorgängen erkannt sei. Oder hat vielleicht die zurückhaltendere Auffassung recht, wonach die von der Mechanik erkannten Gesetzmäßigkeiten sich zwar auf ein transsubjektives Seiendes beziehen, aber dieses transsubjektive Seiende nur in einer Art Zeichensprache, nur in symbolischer Weise wiedergeben? Den von der Mechanik festgestellten Gesetzmäßigkeiten würden dann völlig andere Zusammenhänge entsprechen, die entweder als an sich selbst ein für allemal unerkennbar oder als nur durch metaphysische Erwägungen erkennbar erklärt würden? Falls metaphysische Erkennbarkeit angenommen wird, so kommt es natürlich weiter darauf an, ob man der uns erscheinenden Körperwelt beispielsweise Leibnizische Monaden, Herbartsche Reale, Wundtsche Willenseinheiten oder Wesenheiten von irgendeiner anderen Beschaffenheit zugrunde legt. Wäre es nicht aber auch möglich (und von vielen hervorragenden Denkern wird diese Auffassung vertreten), daß die begrifflichen Verknüpfungen der Mechanik lediglich eine in dem Zusammenhange des Denkens bestehende Welt, lediglich eine Gedankenschöpfung sind? Nach dieser Auffassung wäre es unerlaubt, nach einem denkunabhängigen Seienden zu fragen, von dem die begrifflichen Zusammenhänge der Mechanik gelten sollen. Das denkende Erkennen wird als derart in sich eingefangen angesehen, daß dasjenige, was es mit seinem Erkennen meint, immer wieder nur in Gedankenzusammenhängen bestehen soll. Es gilt als ein Widerspruch, daß das denkende Erkennen imstande sein solle, ein Denkfremdes zu

meinen, ein dem Denken Gegenüberstehendes logisch zu fordern, ein Schlechtweg-Seiendes zu setzen. Und noch eine vierte Möglichkeit, die gleichfalls zahlreiche Verfechter gefunden hat, eröffnet sich. Sind nicht die Sätze der Mechanik rein subjektive Zurechtlegungen, um gewissen alogischen Bedürfnissen unserer Natur — der Bequemlichkeit des Vorstellens, der Lust am Vorhersagen der Veränderungen, der praktischen Beherrschung der Erfahrungswelt — zu genügen? Die wissenschaftlichen Begriffe und Urteile wären dann nur nützliche Einbildungen, Vorstellungskunststücke, Fiktionen. Es gäbe dann nur noch eine Wahrheit im Sinne des Als-Ob.[1])

Jede dieser Auffassungen hat beachtenswerte Gründe für sich anzuführen, Gründe, mit denen sich der Erkenntnistheoretiker auseinandersetzen muß. Und diese Auseinandersetzungen dürften recht verwickelter und nicht gerade leichter Art sein. Wird die Gültigkeit der Naturwissenschaft oder eines ihrer Teile einfach vorausgesetzt, so wird der Anfang in der Erkenntniswissenschaft dann eben mit einer vieldeutigen Voraussetzung gemacht. Eine Wissenschaft, die mit dieser Voraussetzung beginnt, macht daher eine andere Wissenschaft nötig, die ihr vorauszugehen und sich mit der Frage zu beschäftigen hat, welche Art von Gültigkeit dem naturwissenschaftlichen Erkennen zukomme. Diese Frage wird sich aber nur beantworten lassen, wenn ganz allgemein die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn des Erkennens aufgeworfen und untersucht wird. Ist eine solche Untersuchung nicht vorausgegangen, so ist der Sinn der Voraussetzung, wie wir gesehen haben, in entscheidenden Beziehungen vieldeutig, und es läßt sich demnach an diese Voraussetzung keine Ableitung, keine Beweisführung knüpfen. Sie ist wissenschaftlich unverwendbar. Wenn trotzdem der Transzendentalphilosoph an diese Voraus-

[1]) Rickert glaubt, daß der „Inhalt" der Einzelwissenschaften von allen erkenntnistheoretischen Zweifeln und Deutungen unberührt bleibe: nur die „Form" der Erkenntnis werde davon getroffen (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. [1915], S. 11 f.). Meine Darlegungen zeigen, daß der inhaltliche Sinn der Mathematik und Naturwissenschaft tiefgreifende Veränderungen erfährt, je nachdem man ihn erkenntnistheoretisch so oder anders auffaßt. Man müßte den Begriff „Inhalt" in oberflächlicher Weise nehmen, um sagen zu dürfen, daß er von den prinzipiellen Verschiedenheiten in der erkenntnistheoretischen Auffassung nicht berührt werde.

setzung seine Schlüsse knüpft, so ist dies nur dadurch möglich, daß er sich insgeheim, dogmatisch, ohne Untersuchung und Begründung für eine unter den möglichen Bedeutungen der Voraussetzung entschieden hat und so tut, als verstünde sich gerade diese bestimmte Bedeutung von selbst.

Vieldeutigkeit des Verhältnisses der Erfahrung zum wissenschaftlichen Erkennen.

5. Noch von einer anderen Seite her läßt sich leicht einsehen, daß, wer zu Beginn der Erkenntnislehre die Gültigkeit der wissenschaftlichen Begriffszusammenhänge voraussetzt, hiermit eine Voraussetzung macht, die selbst einer allerprinzipiellsten Voruntersuchung bedarf.

Welcherlei Art ist das Verhältnis, in dem die vorausgesetzten Begriffsverknüpfungen zur Erfahrung stehen? Besteht ihre Gültigkeit ausschließlich kraft der Logik der Gedanken? Ist das Denken rein von sich aus imstande, wissenschaftliche Erkenntnis zu erzeugen? Oder bedarf es hierzu notwendig der Mitwirkung der Erfahrung, des Erlebens? Springen die Begriffsverknüpfungen für das Denken immer erst an dem Erfahrungsgegebenen hervor? Oder hätte gar die Erfahrungsvergötterung recht, die sich zu der Ansicht bekennt, daß sich rein aus der Erfahrung heraus wissenschaftliche Erkenntnisse herstellen lassen? Hiernach wäre, was wir logisch nennen, im Grunde ein Ergebnis alogischer Bewußtseinsvorgänge. Jede dieser drei Auffassungsweisen schließt nun wieder eine Reihe von Möglichkeiten in sich. Auf diese weiteren Auffassungsunterschiede gehe ich nicht ein.

Worauf es hier ankommt, ist einzig die unmittelbar mit dem Aussprechen dieser Auffassungsmöglichkeiten gegebene Einsicht, daß, je nachdem man sich zu der einen oder anderen bekennt, die vorausgesetzte Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse einen wesentlich verschiedenen Sinn erhält. Die ganze Stufenleiter von Gültigkeitsweisen, angefangen von der unbedingten Gültigkeit, aus der auch die leiseste Beimengung von Bezweifelkarkeit getilgt ist, bis hinab zu dem Annehmen auf Grund gewohnheitsmäßigen Erwartens, tut sich vor uns auf. Da ist es doch wohl eine der ersten Pflichten der Erkenntnislehre, sich darüber Klarheit zu verschaffen, wie Denken und Erfahren sich zueinander verhalten. Und diese Frage wieder führt ohne weiteres auf die allgemeinere Frage, aus welchen Gewißheitsquellen uns überhaupt Wahrheit zuteil werde, und was sie in dieser Hinsicht leisten.

Man darf auch nicht meinen, daß heute das Verhältnis des Erkennens zur Erfahrung endgültig geklärt sei. Man braucht sich nur an die verschiedenen Arten des radikalen Empirismus zu erinnern, wie er etwa durch Ernst Laas, Richard Avenarius, Ernst Mach, Theodor Ziehen, Max Verworn, Hans Vaihinger vertreten wurde und vertreten wird, und man wird sich sofort sagen: in einer Zeit, wo sich namhafte Philosophen zu solchen allem Rationalismus schnurstracks entgegengesetzten Überzeugungen bekennen, kann das Problem von dem Verhältnis der Erkenntnis zur Erfahrung nicht als im Sinne der Transzendentalphilosophie endgültig gelöst gelten. Selbst die Mathematik steht nicht außerhalb des Streites. Mach sucht — vermittelst des Begriffs des „Gedankenexperiments" — die Mathematik in die Reihe der experimentellen Wissenschaften zu ziehen.[1]) Und wenn Benno Erdmann seiner Logik den Satz zugrunde legt, daß es lediglich eine Erfahrung sei, daß und wie wir denken; wenn er darum die Möglichkeit eines Erkennens, das von dem unsrigen wesensverschieden ist, zugeben zu müssen glaubt und selbst die Möglichkeit für nicht ausgeschlossen hält, daß unser Denken einmal anderen Bedingungen und Normen gehorchen werde:[2]) so würde hierdurch selbstverständlich auch die Gültigkeit der mathematischen Erkenntnis mit einer schwerwiegenden Einschränkung belastet.

Die Voraussetzung unbedingter Wahrheit.

6. Die transzendentale Voraussetzung tritt auch in einer weiteren Fassung auf. Dies ist dann der Fall, wenn sich die Voraussetzung auf unbedingt gültige Urteile überhaupt bezieht, mögen sie zu Wissenschaften geformt und entwickelt sein oder abgesehen von Wissenschaft vorkommen. Es wird zu Beginn der Erkenntnistheorie davon ausgegangen, daß Wahrheit in unbedingtem Sinne ein für uns zu Recht Bestehendes ist; und die Aufgabe der Erkenntnistheorie wird darin gesehen, diese Voraussetzung zu analysieren, die in ihr mitgesetzten Faktoren und Gesetze des Erkennens herauszuholen, oder aber sie auf ihrer Grundlage durch Folgern oder Konstruieren zu gewinnen, kurz an sie anknüpfend ihr Ziel zu erreichen. Auch diese weiter gefaßte Voraussetzung ist von den stärksten Fraglichkeiten und Zweifeln umlagert.

[1]) Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl. [1906], S. 183 ff.

[2]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 89, 376, 527 f., 531 f.

Vieldeutigkeit dieser Voraussetzung.

Schon der Begriff der Wahrheit ist mit Recht vielumstritten. Ist das wahre Urteil Abbildung, Wiedergabe eines Seienden? Oder besteht das wahre Urteil nur in dem Meinen eines Seienden, in dem Hinzielen auf ein Seiendes? In diesem Falle wäre von einem eigentlichen Abbilden nicht mehr die Rede. Oder hat die Wahrheit etwa einen ausschließlich immanenten Sinn? Bewege ich mich, indem ich in der Wahrheit weile, lediglich in meinem Denken? Ist die Wahrheit, das Logische, der Logos ein in sich abgeschlossenes Gedankengebilde ohne Hinzielen auf ein Draußen? Ehe diese Fragen nicht geklärt und entschieden sind (und dies dürfte keine kurze und leichte Arbeit sein), ist die so einfach klingende Voraussetzung: „es gibt Wahrheit", „es gibt Logisches" ein wahrer Knäuel von Vieldeutigkeit. Und ist denn im besonderen die Unbedingtheit der Wahrheit ein über allen Zweifel Erhabenes? Vielleicht ist unbedingte Wahrheit überhaupt nur ein Ideal, dem wir uns wohl anzunähern vermögen, das wir aber niemals erreichen. Vielleicht müssen wir uns immerdar nur mit relativer Wahrheit begnügen. Und falls dem so wäre: welcher Art, welchen Grades, welchen Umfanges ist denn das Wahre, das von Relativität umhüllt und verdunkelt ist? Schon allein diese letzte Frage drängt zu einer Menge höchst verwickelter Untersuchungen hin. Und diese Untersuchungen würden von vornherein jeder Unbefangenheit entbehren, ja im Grunde zu etwas Nebensächlichem und schon von Anfang an Entschiedenem herabsinken, wenn der Satz: „es gibt für uns unbedingte Wahrheit" als unbestreitbare Voraussetzung an die Spitze gestellt würde.

Weite Verbreitung der transzendentalen Voraussetzung.

7. Selbst wenn es durch die Wichtigkeit der Sache nicht gerechtfertigt wäre, sich so ausführlich mit der transzendentalen Voraussetzung auseinanderzusetzen, so würde genügende Veranlassung hierzu durch die Tatsache gegeben sein, daß in der Geschichte der Erkenntnistheorie diese Auffassung sich weiter Verbreitung erfreut. Ich will auf Kant und überhaupt auf die zurückliegende Zeit nicht zurückgreifen, sondern mich nur an die Gegenwart halten.

Windelband, Dilthey, Wundt, Rickert, Riehl.

Weit über die Kreise der sich ausdrücklich als Kantische Schule bezeichnenden Philosophen hinaus ist die transzendentale Voraussetzung verbreitet. Mit besonderer Entschiedenheit tritt sie bei Windelband hervor. Die kritische Erkenntnistheorie hat

den Bestand der Wissenschaften bedingungslos anzuerkennen. An der gegenständlichen Geltung dessen, was die Wissenschaften lehren, hat die logische Theorie nicht zu rütteln. Die philosophische Kritik hat vor dem aus der Arbeit der Wissenschaften hervorgegangenen Weltbild als vor einem objektiv gültigen Ergebnis Halt zu machen. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht darin, auf Grund dieser Voraussetzung das Verhältnis von Bewußtsein und Sein zu bestimmen. Die kritische Erkenntnistheorie fragt: „Was lehren uns die Wissenschaften selbst durch ihre Tätigkeiten und ihre Einsichten über das Verhältnis des Erkennens zur Realität?“[1]) Mit gleicher Entschiedenheit erklärt Dilthey: die Kritik der Erkenntnis ist „Analysis des vorhandenen Zusammenhanges der Wissenschaften“, Natur- und Geisteswissenschaften bereiten die Erkenntnistheorie vor.[2]) Und in gleicher Richtung äußert sich Wundt: die erste Aufgabe einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie erblickt er in der unbefangenen Analyse der von der Wissenschaft tatsächlich geübten Methoden und Erkenntnisweisen.[3])

Ist Rickert auch entgegenkommender gegen die voraussetzungslose Erkenntnistheorie, so ist doch auch er von Voraussetzungslosigkeit weit entfernt. Die Frage, ob es Wahrheit gebe, sei nicht einmal als vorläufiger Standpunkt zu Beginn der Erkenntnistheorie möglich. Die Erkenntnistheorie „setzt, wie jede Wissenschaft, Wahrheit überhaupt als gültig voraus“. Daß es bedingungslos gültige Urteile gibt, sei ohne Beweis von vornherein anzunehmen. Oder wie er sich anderswo ausdrückt: die Erkenntnistheorie setze „einen absoluten Unterschied zwischen wahren und falschen Gedanken“, einen „Maßstab für die Objektivität“ voraus. Und nach Rickerts Überzeugung ist hierin sogar der weitere Satz mit vorausgesetzt, daß das „Denken sich nach dem von ihm unabhängigen Gegenstande zu richten hat“. Dieser Gegenstand ist zwar zunächst ganz unbestimmt gelassen. Aber es ist eben doch

[1]) Wilhelm Windelband, Die Prinzipien der Logik (enthalten in dem ersten Bande der von Arnold Ruge herausgegebenen Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften [1912], S. 4, 17, 49, 50).

[2]) Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), S. 13 f., 48 f.

[3]) Wilhelm Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 3, S. 413.

„ein vom Denken unabhängiges, transzendentes Etwas überhaupt“ ohne weiteres angenommen. Die Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie bedeutet nach Rickert „nur eine möglichst große Einschränkung der Voraussetzungen“. Indessen man sieht: was an Voraussetzungen übrig bleibt, bedeutet sehr viel. Rickert tritt in die Erkenntnistheorie mit einer ganz bestimmten Auffassung von dem Gelten der Wissenschaften ein, mit einer Auffassung, die sich nicht im entferntesten von selbst versteht.[1])

Im Grunde gehört auch Riehl in diesen Zusammenhang, wenn auch der Sachverhalt bei ihm nicht so klar liegt. Er lehnt für die Erkenntnistheorie die Kantische Frage nach der Möglichkeit der Naturwissenschaft ab. Die Erkenntnistheorie ist ihm vielmehr die Analyse des Begriffs der Erfahrung. Daher könnte man meinen, daß von Riehl den erkenntnistheoretischen Untersuchungen in keiner Weise allgemeingültige Begriffszusammenhänge zur Voraussetzung gegeben werden. Allein man wird anders urteilen, wenn man zusieht, was Riehl unter Erfahrung versteht. Ihm ist Erfahrung nicht das Nacheinander der Einzelerlebnisse; sondern er läßt in der Erfahrung ein allgemeingültiges Urteilen, ein apriorisches Erkennen enthalten sein. Wie für Kant, so ist auch für Riehl Erfahrung gleichbedeutend mit „allgemeingültiger Verknüpfung der Erscheinungen“. Die Vorstellung eines „Gegenstandes“ kommt allererst durch ein allgemeingültiges Wissen zustande. Und da nun bei Riehl, wie bei Kant, die so verstandene Erfahrung den vorausgesetzten Untersuchungsgegenstand der Erkenntnistheorie bildet, so ist damit implizite auch allgemeingültiges

[1]) Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis; 3. Aufl., S. 7 ff., 242, 249 ff., 303, 313. — Zwei Wege der Erkenntnistheorie; Kantstudien, Bd. 14 (1909), S. 170 f. — Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; 2. Aufl. (1913), S. 612 f. — Ganz ähnlich äußert sich Jonas Cohn. In seinem Werke „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ (1908) will er „absolut grundlegende Sätze“ aufstellen: die „Grundvoraussetzungen alles Erkennens“ sollen herausgeholt werden. Eine solche Untersuchung muß aber selbst die Grundvoraussetzungen alles Erkennens „implizite voraussetzen“. Es gibt Wahrheit, es gibt wahre Urteile: dies liegt auch der im strengsten Sinne grundlegenden erkenntnistheoretischen Untersuchung als unbestreitbare Voraussetzung zugrunde. Cohn drückt sich auch so aus: die Selbstgarantie der Wahrheit, die Selbstgarantie des Denkens wird von der philosophischen Grundwissenschaft, der Logik, vorausgesetzt (S. 2, 53, 450).

Urteilen und Wissen vorausgesetzt. Auch Riehls Erkenntnistheorie also steht unter der transzendentalen Voraussetzung.[1])

Die Marburger Schule: Natorp.

8. In ganz besonders betonter Weise nimmt die Marburger Schule die transzendentale Methode für sich in Anspruch. Und zwar ist diese hier überaus reichlich mit Voraussetzungen belastet. Natorp erklärt: die transzendentale Begründung schließe die Forderung in sich, das zu Begründende zurückzubeziehen „auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion". Nicht nur also die Wissenschaft, sondern die gesamte Kultur wird vorausgesetzt. Die „Philosophie der transzendentalen Methodik" will zugleich „Kulturphilosophie" sein. Und zwar soll diese vorausgesetzte Kultur nicht etwa in psychologischem Sinne verstanden werden. Vielmehr bedeutet Kultur die „schöpferische Tat der Objektgestaltung". Das heißt: objektive Geltung, sinnvolle Bedeutung ist in der vorausgesetzten Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion mitgedacht. Und wenn Natorp aus der vorausgesetzten Objektgestaltung der Kultur das Urgesetz der Vernunft, die Ratio, den Logos herausarbeitet, so ist dies, wie Natorp selbst weiß und hervorhebt, nur dadurch möglich, daß er in jener Voraussetzung die „Vernunft", die „Ratio", den „Logos", das „Gesetz des reinen Denkens" schon mit vorausgesetzt hat. Die „schaffende Tat der Objektgestaltung" gilt ihm ja von vornherein als etwas „abgründlich" von aller psychologischen Tatsächlichkeit Verschiedenes. „Die Objektsbeziehung jeder Art geht begründend voraus aller Subjektsbeziehung." Begonnen muß werden mit den Objektivierungen des Logos. Das Beziehen auf das Subjekt, auf das Psychologische ist die allerspäteste Aufgabe der Philosophie. So ist also die Voraussetzung, die Natorp an die Spitze stellt, voll von Vernunft in überpsychologischem, überempirischem, allgemeingültigem Sinn.[2])

Natorps Kulturvoraussetzung.

Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, daß in Natorps transzendentaler Voraussetzung, da sie auf die gesamte Kultur geht,

[1]) Alois Riehl, Logik und Erkenntnistheorie (Kultur der Gegenwart: Systematische Philosophie [1907], S. 94 ff.).

[2]) Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule (Kantstudien, Bd. 17 [1912], S. 196 ff., 208, 218 f.). — Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1910), S. 15 f.

ungleich mehr Vieldeutiges und Ungesichertes steckt als in dem, was ich in einem engeren Sinne als transzendentale Voraussetzung bezeichnet habe. Ob Sittlichkeit, Kunst und Religion Objektgestaltungen im Sinne Natorps sind, ist eine Frage, die zu den verschiedensten Beantwortungen reizt. Vielleicht sind jene Erzeugnisse von rein empirischer Art, ohne daß ein Urgesetz des Logos dabei gewaltet hat. Vielleicht aber weisen sie auf metaphysische Tiefen hin, etwa auf einen Logos im Hegelschen Sinn oder auf einen metaphysischen Irrationalismus. Und in wieviel Möglichkeiten spalten sich nicht wieder diese angedeuteten Beantwortungsrichtungen! Die Transzendentalphilosophie an den Kulturbegriff als ihren Ausgangspunkt heften: dies heißt, ihr einen der vieldeutigsten, dunkelsten, an Unsicherheiten reichsten Begriffe zur Voraussetzung geben. Die Kulturphilosophie gehört gegen das Ende der Philosophie hin, nicht an ihren Anfang.

Natorps Voraussetzung hinsichtlich des Charakters der Wissenschaft.

Betrachten wir nun Natorps transzendentale Voraussetzung, soweit sie sich auf das Kulturgebiet der Wissenschaft bezieht, etwas näher. Es erscheint ihm als zu grob, mit Kant die Wissenschaft als fertiges „Faktum" vorauszusetzen. Vielmehr sei das „Faktum" als „Fieri", als „unendlicher Prozeß" zu verstehen. Und er kennzeichnet in längerer Ausführung vortrefflich den Charakter der wissenschaftlichen Arbeit als eines nie abschließenden Verfahrens. Allein hiermit ist die Voraussetzung nur verändert, nicht aber in der Fülle dessen, was sie in sich schließt, vermindert. Natorp weiß sehr wohl, daß hiermit eine „Induktion" vorausgesetzt ist, die aus dem Fieri der Wissenschaften vollzogen wurde. Allein er ist der Überzeugung, daß sich gemäß dem Wesen des Erkennens diese Voraussetzung nun eben einmal nicht vermeiden lasse.

Noch von einer anderen Seite drängt sich ihm die Unausweichlichkeit auf, in der Logik mit einer Voraussetzung hinsichtlich des Erkennens zu beginnen. Schon die Frage nach den Gesetzen des Erkennens schließt nach Natorps Überzeugung eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Erkennens in sich. In der Frage liege bereits die „Vorwegnahme des zu Begründenden". „Die Grundbeziehungsarten, die überhaupt eine Erkenntnis ermöglichen," sind in der Frage „vorausgenommen". „Der Prozeß, der Gang der Erkenntnis im Ganzen", die „Methode" ist darin

„vorausgesetzt“. Noch genauer drückt er sich so aus: die durchgängige Kontinuität des Gedankenzusammenhanges, „die notwendige Korrelation der logischen Grundelemente“, die analytisch-synthetische Doppelrichtung des Denkens, das „Cohensche Prinzip des Ursprungs“ sei dasjenige, „was zuletzt zugrunde liege“. Ob Natorp hiermit die Natur des Denkens richtig gekennzeichnet habe, bleibe hier völlig außer Frage. Für den hiesigen Zusammenhang ist nur dies wichtig, daß Natorp hiermit seiner transzendentalen Logik eine sehr bestimmte Voraussetzung über das Wesen des objektiven, allgemeingültigen Denkens zugrunde legt. Die transzendentale Voraussetzung tritt bei ihm in besonders zugespitzt-dogmatischer Form auf. Er setzt das objektive, wissenschaftliche Erkennen nicht nur überhaupt voraus, sondern für ihn nimmt dieses zunächst mancherlei Deutungen fähige Erkennen sofort, ohne Prüfung und Begründung, eine ganz bestimmte Gestalt an. Er ist wohl der Überzeugung, daß seine Auffassung vom Erkennen sich „den intensiv an den Problemen Arbeitenden“ in langer Beschäftigung mehr und mehr bewährt habe. Allein ebenso ist Tatsache, daß andere Forscher durch ihre gleich „intensive“ Arbeit zu wesentlich anderen Auffassungen vom Wesen des Erkennens gelangt sind.

Nun sucht Natorp ja allerdings den Voraussetzungscharakter dieser Voraussetzung dadurch abzuschwächen, daß er sie nur als „Aufgabenstellung“, die „nicht eigentlich selbst schon ins System gehöre“, sondern „ganz ihm vorausliege“, gelten läßt. Allein mir scheint dieser Hinweis seinen Zweck zu verfehlen, Denn jene Aufgabenstellung bleibt, wie Natorp selbst sagt, „leitend für den ganzen Aufbau des logischen Systems“. Erfüllt von ihrem Geiste, bearbeitet er die logischen Probleme. Es tritt nicht in seinen Gesichtskreis, beim In-Angriff-Nehmen der logischen Fragen vorläufig von dem objektiven, allgemeingültigen, wissenschafterzeugenden Wesen des Denkens, von dem Urgesetz des Logos abzusehen und sie so anzufassen, als ob mindestens die Möglichkeit vorläge, daß der Skeptizismus, der Empirismus, die metaphysische Denkrichtung, kurz andere Auffassungsweisen als die Kantisch-Platonisch-Cohensche im Rechte sein könnten. Die Art der Lösung ist, wie er selbst eingesteht, im Grunde von vornherein entschieden. In dem zugrunde gelegten „Prinzip des Ursprungs“ sei alles vorweg-

genommen, was im Laufe der Entwicklung der Logik Schritt für Schritt zum Vorschein komme.

Natorp ist ein viel zu freiblickender Denker, als daß er angesichts des Mißlichen solchen Vorausnehmens und Voraussetzens ohne Bedenken bliebe. Er möchte von dem Voraussetzen eines Prinzips loskommen, in das im Grunde alles weiterhin Herausgeholte schon hineingesteckt ist. Er erblickt in jenem Vorwegnehmen eine der „letzten Begründung" anhaftende „Schwierigkeit", und die Art, wie er sich mit ihr seitenlang beschäftigt, zeigt, wie ernst er es mit ihr nimmt und wie sie ihn bedrängt. Allein er meint: es lasse sich dieser Schwierigkeit, „man mag die Probleme herumwenden, wie man will, auf keine Weise ausweichen". Es liege hier eben eine durch das Wesen der Wissenschaft der Logik gegebene Schwierigkeit vor.

Ich lasse diese Ansicht Natorps hier auf sich beruhen. Weiterhin wird allgemein zu prüfen sein, ob die im Namen der freien, nicht von vornherein gebundenen Wissenschaftlichkeit geforderte Voraussetzungslosigkeit nicht etwa einen ungangbaren Weg bezeichne. Dann wird sich auch die Ansicht Natorps, daß die Erkenntniswissenschaft die Mißlichkeit jener Voraussetzung als etwas Unvermeidliches auf sich zu nehmen habe, von selbst erledigen. Nur darauf sei schon hier hingewiesen, daß Natorp die Möglichkeit einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie überhaupt nicht ernsthaft ins Auge faßt. Er steht, wie Spinoza und Hegel, nur daß er es nicht metaphysisch meint, von vornherein in der absoluten Gewißheit, im Elemente der objektiven Wahrheit, im Logos zu leben.[1])

Cohen. Ähnlich liegen die Dinge bei Cohen, nur daß, bei der vieldeutigen Weite, die er seinen Sätzen zu geben pflegt, die Voraussetzungen seiner „Logik" nicht deutlich hervortreten. Soviel aber ist aus der „Logik der reinen Erkenntnis" sofort zu ersehen, daß ihm das Denken von vornherein als „Denken des Seins" gilt. Und diese Bedeutung des Denkens wird ohne weiteres so auf-

[1]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 13 ff., 22 ff., 29 ff. Durchaus auf dem Boden der transzendentalen Voraussetzung steht auch Bruno Bauch (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften [1911], S. 11 ff.; ebenso in der Abhandlung „Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie"; im „Logos", Bd. 5 [1914], S. 147 ff.).

gefaßt, daß das Denken die Grundlagen des Seins „erschafft". Unbesehen, ungeprüft steht ihm die „Schöpferkraft des Denkens" fest. Was Cohen das „Denken des Ursprungs" nennt, besagt im Grunde, daß das Denken, ohne an etwas Gegebenes anzuknüpfen, sich von Anfang als schöpferisches Denken des Seins betätigt. Das Denken ist Erzeugung, und zwar ist die Erzeugung selbst das Erzeugnis.[1])

Es könnte jemand diese Ansicht vertreten, ohne doch mit ihr als mit einer Voraussetzung zu beginnen. Durch Eingehen auf die erkenntnistheoretischen prinzipiellen Fraglichkeiten, durch Prüfung der Gewißheitsquellen und Gewißheitsarten könnte ein Standpunkt gewonnen werden, der auf das von Cohen Behauptete hinausliefe. Bei Cohen dagegen findet sich nichts von solchem Vorbereiten und Hinanschreiten.

Man darf mit Recht fragen, ob das, was hiernach Cohen voraussetzt, nicht weit über die transzendentale Voraussetzung hinausreiche. Ich hatte angenommen: an die Voraussetzung objektiv gültigen Erkennens knüpfe die Erkenntnislehre die Aufgabe, analysierend, folgernd, aufbauend die Faktoren, Formen, Gesetze des Erkennens zu gewinnen. Wo dieser Zusammenhang stattfindet, dort liegt die transzendentale Voraussetzung vor. Bei Cohen dagegen (und Natorp steht dem wenigstens nahe) ist von einem Anknüpfen der Untersuchung an jene Voraussetzung nicht mehr die Rede. Hier ist vielmehr die Wahrheit das selbstverständliche Element, in dem sich das Denken bewegt, wenn es die Gesetze des Erkennens entwickelt. Wie bei Spinoza und Hegel, atmet und lebt das Denken im Medium der Wesenheit und Wahrheit. Die transzendentale Methode ist somit hier in den vollen Dogmatismus des uneingeschränkt apriorischen Erkennens übergegangen. Die transzendentale Voraussetzung hat sich zur rein-dogmatischen Voraussetzung gesteigert.

Drittes Kapitel.

Begründung der Forderung der Voraussetzungslosigkeit.

1. Auf mancherlei Wegen kann das Nachdenken zu der Forderung einer Erkenntnistheorie kommen. Am prinzipiellsten und zwingendsten führt folgende Überlegung dahin.

Das Erkennen als individuelles Erlebnis.

[1]) Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 12, 14, 18, 20, 32, 48 und oft.

Das Erkennen ist für mich als individueller Bewußtseinsvorgang, als subjektives Erlebnis vorhanden. Das Erkennen vollzieht sich genau so wie jedes beliebige andere Stück meines Ichbestandes innerhalb meines Einzelbewußtseins. Ich würde nie in die Lage des Erkennens kommen, Erkenntnis würde für mich immerdar ein Unbekanntas bleiben, wenn nicht in dem Strome meines Bewußtseins auch diejenige eigentümliche Einstellung vorkäme, die ich Erkennen nenne.

Der Anspruch des Erkennens auf Geltung für das Denken überhaupt.

Dies ist eine unbezweifelbare Feststellung. Mit ihr halte ich nun zusammen den merkwürdigen Anspruch, den das Erkennen erhebt. Dieses Stück meines individuellen Bewußtseinsbestandes will gelten, verlangt Anerkennung. Mein Erkennen will nicht bloß wie etwa eine Geruchsempfindung, eine Phantasievorstellung oder eine Stimmung ein individuelles Bewußtseinsgeschehnis sein, sondern ich knüpfe daran die Forderung des Geltens für das Denken überhaupt, wo auch immer es vorkommen mag: der Allgemeingültigkeit. Wie man die Allgemeingültigkeit auch fassen möge: jedenfalls ist mit ihr ein Hinübergreifen über mein individuelles Bewußtsein ausgesprochen. Allgemeingültigkeit schließt in sich, daß es überindividuelle Erkenntnisnormen, reinsachliche, aller Subjektivität entrückte Gesetze des Erkennens, ich darf auch sagen: ein Idealreich der Erkenntnis gibt. Welchen näheren Sinn man damit auch verbinden möge: das Gebiet meines Ichbewußtseins ist hierdurch ungeheuer überschritten. Auch wenn mein Ichbewußtsein ausgelöscht ist: die Allgemeingültigkeit des von mir Erkannten bleibt unberührt bestehen.

Worin liegt dieser Anspruch begründet?

Vom Standpunkte des unbezweifelbaren Tatbestandes liegt sonach ein reines Wunder vor. Ein Bewußtseinsgeschehnis nimmt die unvergleichliche Auszeichnung für sich in Anspruch, dort, wo es nicht ist, eine ideelle Herrschaft auszuüben. Auf Grund welchen Rechtes kommen die Erkenntnisverläufe, die doch auch nur individuelles Bewußtseinsdasein haben, dazu, für das Denken überhaupt, für alle denkenden Subjekte eine Notwendigkeit zu bedeuten? Mit dieser Frage ist ein Problem bezeichnet, an dessen Lösung das Schicksal des Erkennens hängt. Es gilt, sich darauf zu besinnen, auf Grund welcher Art von Gewißheit wir den Anspruch erheben dürfen, an unserem Erkennen mehr als bloßes Meinen und Scheinen zu besitzen. Hat Protagoras Recht

oder Plato? Die Frage nach der Möglichkeit der Allgemeingültigkeit des Erkennens drängt sich als unabweisbar auf.

Auch das problematische Erkennen fällt unter diese Frage.

Aber auch das Erkennen von hypothetischem Charakter, mit bloßem Wahrscheinlichkeitsanspruch ist in dieses Problem hereinzuziehen. Auch mit dieser Art von Erkennen will keineswegs etwas von rein individuellem Belang gesagt sein. Auch in dem Erkenntnisvorgang von hypothetischer und wahrscheinlicher Art steckt der Anspruch, für mehr als bloß für eine individuelle Vorstellungsgruppierung angesehen zu werden. Wenn der Arzt urteilt: dieser Kranke wird höchstwahrscheinlich genesen, oder wenn ein Chemiker eine neue Hypothese über die Struktur der Materie aufstellt, so ist hiermit der Sinn verknüpft: jeder rein sachlich Urteilende wird die Genesung dieses Kranken für höchstwahrscheinlich, diese neue chemische Hypothese für die angemessenste halten. Das Erkennen dieser Art schließt also das Ansinnen auf Zustimmung zu dem hypothetischen oder wahrscheinlichen Charakter des in Frage stehenden Urteils ein. Aber auch wenn der Arzt urteilt: dieser Kranke wird vielleicht genesen, so ist damit gesagt: jeder rein sachlich Urteilende wird zu dem Ergebnis kommen: Genesung ist möglich. Ebenso wenn der Geschichtsforscher urteilt: auf Grund der Tatsachen, soweit wir sie kennen, läßt sich über eine bestimmte Streitfrage nichts Sicheres aussagen, so geht der Sinn dieses Urteils dahin, daß jeder objektiv Urteilende zu dem Ergebnis der Unsicherheit gelangen wird. Allgemeingültigkeit im Sinne des Anspruchs auf Anerkennung kommt also jedwedem Urteil, auch dem problematischen, zu. Hiernach drängt sich aus demselben Grunde wie vorhin auch hinsichtlich der hypothetischen, wahrscheinlichen, problematischen Erkenntnisse die Frage als unabweislich auf, mit welchem Rechte dieses Erkennen einen Anspruch auf Geltung über das individuelle Bewußtsein hinaus erhebe.

Die transsubjektive Seinsgültigkeit des Erkennens.

2. Noch eine andere Seite des Erkennens ist ins Auge zu fassen. Es gibt keine Wissenschaft, in der das Erkennen nicht auf Gegenstände gerichtet wäre, die von dem individuellen Bewußtsein des jeweilig Erkennenden unabhängig sind. Ich meine: die Gegenstände, auf die sich mein Erkennen richtet, bleiben bestehen, auch wenn mein Bewußtsein ausgelöscht ist. Mag die Physik vom Falle der Körper, die Geologie von den Perioden der

Erdentwicklung, die Zoologie vom Leben der Bienen, die Geschichtsforschung von den Griechen und Römern handeln: überall zielt das Erkennen auf Gegenstände, die von dem individuellen Bewußtsein des Erkennenden unabhängig sind, die über das erkennende Einzelsubjekt hinaus liegen, und die daher als transsubjektiv bezeichnet werden dürfen. Auch die Psychologie geht, wiewohl sie in ihrer Grundlage wenigstens zum Teil ein Wissen des Psychologen von seinen eigenen Bewußtseinserlebnissen ist, doch in ihrem Ziel auf Erkenntnis der den menschlichen Ichen gemeinsamen seelischen Tatsachen und Gesetze, also auf Erkenntnis eines transsubjektiven Gebietes.

Frage nach dem Rechte dieses Geltungsanspruches.

Wiederum drängt sich die Rechtsfrage auf. Wie kommt der intrasubjektive Vorgang des Erkennens dazu, sich über das jeweilige Subjekt hinaus geltend zu machen? dort, wo er nicht ist, doch maßgebend zu sein? Das Erkennen spielt sich innerhalb des Einzelbewußtseins ab. Wie soll das Einzelbewußtsein wissen, wie es draußen aussieht? Hat nicht am Ende der Solipsismus recht? Und wenn nicht: wie läßt sich dieser Gefahr entgehen? Kurz: die überindividuelle, transsubjektive Seinsgültigkeit des Erkennens ist ein Problem. Sie wäre nur dann kein Problem, wenn sie den Charakter des schlechtweg Unbezweifelbaren besäße. Dieser aber kommt ihr, wie wir sehen, ebensowenig zu wie der Allgemeingültigkeit. Das unbestreitbare Gekettetsein des Erkennens an das individuelle Bewußtsein auf der einen Seite und die Überzeugung von der Überwindung des individuellen Bewußtseins auf der anderen Seite: wie läßt sich beides miteinander vereinigen? Bei dem Entstehen der Richtungen des reinen Phänomenalismus, der Bewußtseinsimmanenz, der Denkimmanenz und ihrer verschiedenen Arten hat die Wucht dieser Schwierigkeit, wenn auch oft uneingesehener- und uneingestandenermaßen, wesentlich mitgewirkt.

Grundfrage: die Möglichkeit des Erkennens.

3. So stellt sich uns das Erkennen von zwei Seiten her als ein Anspruch vor Augen, von dem bezweifelt werden kann, ob er auf Erfüllung rechnen dürfe. Das Erkennen hat seinen Sinn und Wert darin, allgemeingültig und seinsgültig zu sein.[1]) Wie kommt das Erkennen, das doch als ein intrasubjektives Bewußtseinsvorkommnis verläuft, zu diesem Vorzug, dessen

[1]) Es genügt hier, diese beiden Arten der Gültigkeit des Erkennens heranzuziehen. Später wird sich dazu noch die Wesensgültigkeit gesellen.

kein anderer intrasubjektiver Vorgang sich rühmen kann? Wie kommt das Erkennen dazu, sein unmittelbares Dasein gleichsam zu überwinden? Hat es wirklich die wunderbare Eigenschaft, sich dorthin ideell zu erstrecken, wo es nicht ist? Hat es die Eigenschaft des Geltens?

Nicht wegen irgend welcher Besonderheiten also, sondern in seinem Wesen wird uns das Erkennen zum Problem. Das Erkennen in seinem Gültigkeitsanspruche steht auf dem Spiel. Es handelt sich also um eine Frage, mit der das Erkennen, je nachdem sie beantwortet wird, steht oder fällt. Es handelt sich um den Wesensanspruch des Erkennens. Daher darf ich auch sagen: die Frage geht auf die Möglichkeit des Erkennens in umfassendem Sinne. Wir sahen: auch das der vollen Strenge sich erst annähernde Erkennen wird von dieser Frage getroffen.

Wenn es sich hierbei um eine Frage handelte, die durch wenige Klarstellungen und Erörterungen zu erledigen wäre, so könnte sich der Philosoph dieser Aufgabe einleitungsweise unterziehen. Beim Eintreten etwa in die Logik oder in eine andere philosophische Wissenschaft könnte er die Frage nach der Berechtigung des Gültigkeitsanspruches des Erkennens aufwerfen und die Schwierigkeiten, die zu dieser Frage Anlaß geben, in Kürze beiseite schaffen. Hierauf könnte er, nachdem so das philosophische Gewissen beruhigt wäre, sich zur Behandlung der Logik, oder welche Wissenschaft es sonst sein möge, wenden. Indessen zeigt sich, daß völlig im Gegenteil diese Frage einen höchst umfassenden Fragenzusammenhang in sich schließt. Ist diese Frage einmal aufgeworfen, so schlingt sich Faden an Faden dergestalt, daß das so entstehende Netz von Untersuchungen einen Zusammenhang darstellt, der auf den Rang einer besonderen Wissenschaft in vollem Maße Anspruch hat. Und für diese Wissenschaft erscheint, mehr als für jede andere Behandlung des Erkenntnisproblems, der Name „Erkenntnistheorie“ angemessen. Verlangt man nach einer Definition, so kann gesagt werden: Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft von dem Gültigkeitsanspruche des Erkennens. Damit deckt es sich, wenn gesagt wird: Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnis.

Bedingung der Beantwortung dieser Grundfrage: Voraussetzungslosigkeit.

Soll die Erkenntnistheorie im Sinne dieser Auffassung durchgeführt werden, so kann dies nur so geschehen, daß dabei der Forderung der Voraussetzungslosigkeit auf das strengste genügt wird. Die Untersuchung der Berechtigung des Geltungsanspruches der Erkenntnis kann nur so in Angriff genommen werden, daß dabei das allgemeingültige und seinsgültige Erkennen nicht als bereits zugestanden vorausgesetzt wird. Die ganze Untersuchung wäre ja sonst eine reine Komödie. Mindestens der erste Schritt in der Erkenntnistheorie wird daher nicht in Form einer allgemeingültigen und seinsgültigen Erkenntnis getan werden können. Der Anfang der Erkenntnistheorie wird sonach nur in Form einer Gewißheit geschehen können, die nicht die Gewißheit des Erkennens in dem bezeichneten Sinne dieses Wortes ist. Wie schon im ersten Kapitel (S. 3) auseinandergesetzt wurde, muß der Anfang der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie durch eine Gewißheit ausgezeichnet sein, die den Charakter des Durchsichselbsteinleuchtens trägt. Jetzt muß hinzugefügt werden: die den Anfang der Erkenntnistheorie kennzeichnende unbedingte Selbstevidenz darf weder Allgemeingültigkeit noch Seinsgültigkeit an sich tragen, also nicht als Erkennen im vollen Sinne des Wortes auftreten.

Manchem wird dadurch etwas Unmögliches, etwas sich in sich selbst Aufhebendes gefordert zu sein scheinen. Zweifellos liegt hier eine große Schwierigkeit vor. Aber mit jener Kennzeichnung des Anfanges der Erkenntnistheorie ist der einzige Weg angegeben, den die voraussetzungslose Erkenntnistheorie, wenn sie überhaupt möglich sein soll, einzuschlagen hat. Alles drängt uns also auf die Frage hin: gibt es eine schlechtweg durch sich selbst einleuchtende Gewißheit, die doch nicht die Gewißheit des „Erkennens“ ist? Die nächsten Abschnitte werden auf diese Frage Antwort zu geben haben.

Husserl.

4. Ich sehe es nicht als Aufgabe dieser Ausführungen an, sich mit allen oder auch nur mit den wichtigsten Richtungen in Erkenntnistheorie und Logik auseinanderzusetzen. Nur soweit ich eine Förderung für die Darlegung meiner eigenen Auffassung davon erwarte, will ich die eine oder andere Ansicht heranziehen.

An dieser Stelle legt es sich nahe, an Husserls „Phänomenologie“ zu denken. Er fordert für die Phänomenologie die „vollkommenste Voraussetzungslosigkeit“. Die „Einklammerungen“,

„Ausschaltungen", die nach Husserl vollzogen sein müssen, ehe man auf den Boden der Phänomenologie tritt, bedeuten in meiner Redeweise nichts anderes als das Absehen von allem, was nicht absolut unbezweifelbar ist. Wie Husserl von der „phänomenologischen *ἐποχή*" spricht, so könnte ich die Voraussetzungslosigkeit, von der bei mir die Rede ist, als erkenntnistheoretische *ἐποχή* bezeichnen. Er fordert von der Phänomenologie „absolute Independenz" von allen Wissenschaften. Auch die formale Logik und die „ganze Mathesis" ist „in die ausdrücklich ausschaltende *ἐποχή* einzubeziehen". „Kein einziger Lehrsatz, ja nicht einmal ein Axiom" darf den anderen Wissenschaften „entnommen und als Prämisse für phänomenologische Zwecke zugelassen werden". Die Phänomenologie hat den Anspruch, die „erste Philosophie" zu sein; sie bietet aller zu leistenden Vernunftkritik die Mittel.[1]) Dies alles stimmt mit dem überein, was nach meiner Darstellung für die Erkenntnistheorie gilt.[2]) Was Husserl für die Phänomenologie fordert, soll nach meiner Auffassung von der Erkenntnistheorie erfüllt werden. Ich sehe diesen Sachverhalt als einen Antrieb an, die Phänomenologie Husserls und den Weg, den sie nimmt, nach den Übereinstimmungen und Abweichungen, die er im Vergleiche mit dem meinigen zeigt, im Auge zu behalten.

Wundt.

Gänzlich ablehnend gegenüber dem hier vertretenen Wege zur Erkenntnistheorie hin verhält sich Wundt. Er spricht der Überlegung, „daß alles Erkennen ein Akt unseres Bewußtseins, also an sich subjektiv sei und demnach über die Dinge, wie sie an sich sein mögen, nichts aussagen könne", jedwede Berechtigung ab. Wundt findet den Antrieb zur Untersuchung der Kriterien der Erkenntnis lediglich in dem besonderen Umstand, daß gewisse Wahrnehmungen miteinander in Widerspruch treten.[3])

[1]) Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1 [1913], S. 50 f., 113, 115, 117, 121, 183).

[2]) Schon 1881, in meinem Aufsatze „Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnistheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft" (Philosophische Monatshefte, Heft 9 und 10), habe ich die Forderung der Voraussetzungslosigkeit ausgesprochen und begründet. Sodann ist sie in „Erfahrung und Denken" (1886; S. 9 ff.) dargelegt.

[3]) Wilhelm Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 1, S. 415.

Zweiter Abschnitt.

Die Methode der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie.

Erstes Kapitel.

Methode der Selbstbesinnung der Gewißheit.

Gültigkeit des Erkennens unbeweisbar.

1. Die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens soll voraussetzungslos untersucht werden. Nach welcher Methode soll dies geschehen? Die Schwierigkeiten, die in der bezeichneten Aufgabe in dem Maße liegen, daß diese Aufgabe den Anschein der Unmöglichkeit gewinnt, führen uns von selbst zu der einzig möglichen Methode hin.

Ohne weiteres leuchtet ein: die Frage, ob sich das Erkennen seinen Anspruch auf Gültigkeit mit Recht zuschreibe, kann nicht derart in Angriff genommen werden, daß von irgendeinem Ausgangspunkt die Berechtigung dieses Anspruchs *bewiesen* würde. Denn einem solchen Verfahren läge ja offenkundig dies als Voraussetzung zugrunde, was allererst bewiesen werden soll. Alles Beweisen hat einen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß es ein gültiges Erkennen gibt.

Die Berufung auf die Selbstevidenz des Denkens: kein möglicher Anfang.

Da scheint sich nun als nächstliegendes und einfachstes Mittel dies darzubieten, daß das Denken seine Selbstevidenz zum Grund- und Eckstein des Erkenntnisproblems macht. Indem das Denken sich mit Entschlossenheit in Selbstvollzug setzt, weiß es, daß es sich im Elemente objektiver Gültigkeit bewegt. Das Denken weiß sich mit der Wahrheit identisch. Entweder wird dabei so verfahren, daß das Denken auf gewisse Ergebnisse hinweist, die sich durch unbedingte Gültigkeit auszeichnen (also etwa auf Mathematik und mathematische Naturwissenschaft); oder aber das Denken weist auf seine Gesamtwesenheit hin, die eben in objektiver Gültigkeit bestehe. In dem ersten Fall nimmt die Erkenntnistheorie die Gestalt der Kantischen transzendentalen Logik oder irgendeiner jener modernen Umbildungen des Transzendentalismus an, die von der Voraussetzung der Gültigkeit gewisser Wissenschaften ausgehen. Von dieser Verfahrungsweise der Erkenntnistheorie war im vorigen Abschnitt (S. 5 ff.) ausführlich die Rede. Dort war ausgeführt worden, daß eine so verfahrende Erkenntnistheorie, ein so wert-

volles Unternehmen sie auch in mancher Hinsicht sein mag, sicherlich das Gegenteil einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie ist. Und erst recht das Gegenteil einer solchen wäre es, wenn gemäß dem zweiten Fall verfahren würde. Die Erkenntnistheorie ginge dann in die absolute Logik Hegels oder in Cohens reine Logik über. Das eigentlich Fragliche — die objektive Gültigkeit des Denkens — wäre als selbstverständlich zu Recht bestehend einschränkungslos angenommen. Es ist sonach für uns ausgeschlossen, daß die Erkenntnistheorie in der einen oder anderen Form mit der Berufung auf die Selbstevidenz des Denkens beginnt.

Und was hinsichtlich des Denkens abgewiesen ist, muß auf das Erkennen überhaupt ausgedehnt werden. Die Erkenntnistheorie darf nicht mit dem Glauben beginnen, daß es überhaupt ein Erkennen in strengem Sinne, das heißt: ein allgemeingültiges und überindividuell-seinsgültiges Erkennen gibt.

Innewerden und Selbstbesinnung.

2. Hiernach bleibt der Erkenntnistheorie nur der einzige Weg übrig, die Prüfung der Möglichkeit des Erkennens in der Weise zu unternehmen, daß ich mich auf die Gewißheitsquellen besinne, vermöge deren ich auf Erkennen Anspruch erhebe. Wäre es unbestreitbar, daß unser Erkennen in der Wahrheit steht, so könnte die Erkenntnistheorie mit dem Hinweis auf den offenbaren Wahrheitswert des Erkennens beginnen. Da dies nicht der Fall ist, so bleibt nur übrig, daß ich der Gewißheit innewerde, auf Grund deren ich den Anspruch auf Erkennen erhebe, und daß ich das, was ich in dieser Gewißheit erlebe, auf den Wert hin ansehe, den diese Gewißheit hinsichtlich des Erkennens hat. So hat sich mit dem Innewerden eine bestimmt gerichtete Selbstbesinnung zu verbinden. Natürlich ist von vornherein die Möglichkeit zuzugeben, daß es mehrere Ursprünge und Typen der Gewißheit gibt. Dann würde die Methode der Erkenntnistheorie so zu bezeichnen sein, daß ich der verschiedenen Arten oder Typen des Gewißseins inne zu werden habe, auf Grund deren Erkenntnis zu entstehen scheint, und daß ich bei diesem Innewerden mich darauf besinne, welch ein Anspruch auf Erkennen durch diesen oder jenen Gewißheitstypus gerechtfertigt wird.

Die Erkenntnistheorie kann also nicht mit dem Anerkennen irgend welcher Erkenntnisbestände, Begriffszusammenhänge, Sachverhalte, überhaupt mit dem Anerkennen eines Erkenntnisanspruches

anheben. Sie muß ihre Aufgabe von dem sozusagen subjektiven Pol des Erkennens — eben von der Gewißheit — aus in Angriff nehmen. Mein Gewißsein hat seiner selbst inne zu werden und sich selbst zu besinnen. Ich kann auch sagen: das Erkenntnisproblem muß von dem Erleben des Erkennens aus in Angriff genommen werden. Ich habe meine Aufmerksamkeit daraufhin einzustellen: was erlebe ich, wenn ich gewisse Vorstellungszusammenhänge mit dem Anspruch vollziehe, mit ihnen eine Erkenntnis zustande gebracht zu haben? Was erlebe ich im Gewißsein?

Typen und Quellen der Gewißheit: gleichbedeutend.

3. Ich habe zur Bezeichnung der Aufgabe der Erkenntnistheorie von „Ursprüngen“ und „Quellen“ der Gewißheit gesprochen, mich aber ebensosehr auch des Ausdruckes „Arten“ oder „Typen“ der Gewißheit bedient. Es sollte damit keineswegs eine doppelte Aufgabe oder auch nur eine doppelte Seite an der Aufgabe der Erkenntnistheorie angedeutet sein. Vielmehr laufen beiderlei Ausdrücke in unserem Zusammenhange auf dasselbe hinaus. Ist ein bestimmter Typus der Gewißheit gewonnen und beschrieben, so ist ebendamit zugleich gesagt, daß die Gewißheit einer zahllosen Menge von Aussagen in diesem Typus gegründet ist. Jede eigentümliche Gewißheitsart besteht in einer besonderen Wesensgesetzlichkeit des Gewißseins, der gemäß zahllose Einzelgewißheiten geartet sind. Sie kann daher als Grundlage, Ursprung, Quelle dieser Einzelgewißheiten bezeichnet werden. Gäbe es beispielsweise eine Gewißheitsart, deren wesensgesetzliche Eigentümlichkeit in der logischen Notwendigkeit besteht, so würde dieser Gewißheitstypus als die Quelle der Gewißheit aller denknotwendigen Aussagen angesehen werden können.

Von der Gewißheit zur Wahrheit.

Die Erkenntnistheorie, so wie ich sie mir vorstelle, ist somit in ihrem Grundbestande eine Theorie der Gewißheit; ich darf auch sagen: eine Kritik der Gewißheit. Sie ist dies aber nicht etwa mit dem Zweck, Erkennen und Wahrheit in ein rein subjektives Verhalten umzuwandeln; sondern ihr liegt vielmehr von Anfang an das Bestreben zugrunde, zu allgemeingültigem und transsubjektiv-seinsgültigem Erkennen zu gelangen. Das Reich der objektiven Wahrheit läßt sich von der Erkenntnistheorie nicht anders als mittels einer subjektivistischen Grundhaltung erobern. Der Weg führt von der Gewißheit zur Wahrheit.

Zweites Kapitel.

Der Anteil der intrasubjektiven Gewißheit an der Erkenntnistheorie.

Ein Bedenken.

1. Die Gewißheit soll in ihren Typen erlebt werden. Indem ich der Gewißheit innewerde, besinne ich mich auf das, was ich darin erlebe. Mit diesem Verfahren soll die Erkenntnistheorie voraussetzungslos ins Leben gerufen werden.

Wird aber damit nicht — so läßt sich einwenden — doch wieder mit einem allgemeingültigen Erkennen angefangen? Es sollen doch die Grundlagen der Erkenntnistheorie geschaffen werden. Dies scheint doch nur in Form von allgemeingültigen Erkenntnissen geschehen zu können!

Beginn der Erkenntnistheorie mit intrasubjektiver Gewißheit.

In der Tat: geschähe das Erleben der Gewißheit sofort zu Beginn in Form des eigentlichen Erkennens, erhöbe es sofort den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und vielleicht noch dazu auf transsubjektive Seinsgültigkeit, so wäre die Voraussetzungslosigkeit aufgehoben. Das Selbstinnesein der Gewißheit darf sich zu Anfang nicht als Erkennen in diesem Sinne geben; es muß das Gepräge einer lediglich intrasubjektiven Gewißheit tragen. Das heißt: indem ich Gewißheit erlebe und mich auf sie besinne, sehe ich von allem ab, was es noch über mein individuelles Bewußtsein hinaus geben mag. Alles, was für mich Außenwelt im weitesten Sinne des Wortes ist, auch also die anderen Iche, auch jede überindividuelle Wesenheit, jede überindividuelle Idealwelt — dies alles ist für mich nicht vorhanden. Ich tue so, als ob es nicht da wäre, ich „klammere“ es „ein“. Ich darf auch sagen: ich vollziehe das Selbstinnewerden der Gewißheit so, als ob der Solipsismus Recht hätte. Ich halte, indem ich die Grundlegung der Erkenntnistheorie in Angriff nehme, ein Selbstgespräch.

Künstliche Bewußtseinshaltung.

Es ist hier noch nicht die Aufgabe, dieses monologische, intrasubjektive Selbstinnesein der Gewißheit genauer zu charakterisieren, die Bewußtseinshaltung, die darin liegt, zu beschreiben, das Verhältnis zum eigentlichen Erkennen — und hierauf käme es vor allem an — ins Auge zu fassen. Diese — wie man jetzt zu sagen liebt — „phänomenologische“ Kennzeichnung des Bewußtseinstypus, der in dem intrasubjektiven Selbstinnesein der

Gewißheit zutage tritt, kann erst später gegeben werden, wo sich dieses Selbstinnesein wirklich vollziehen wird. Genug, daß uns feststeht: die Erkenntnistheorie muß, wenn sie voraussetzungslos verfahren will, ihre Gewißheitsaussagen zunächst in der Weise des intrasubjektiven Selbstinneseins tun. Ohne Zweifel wird sonach eine sehr künstliche, sehr ungewohnte Bewußtseinshaltung von dem Erkenntnistheoretiker zu Beginn seines Geschäftes verlangt. Wenn Husserl von dem „Widernatürlichen" der Denkrichtung spricht, die in der „phänomenologischen Analyse" gefordert wird,[1]) so gilt dies in vollem Maße von dem Beginn der Erkenntnistheorie.

Driesch. In der Forderung eines intrasubjektiven Anfanges der Erkenntnistheorie finde ich mich in Übereinstimmung mit Driesch. Wenn er seiner „Ordnungslehre" eine „selbstbesinnliche, methodisch-solipsistische Basis" gibt; wenn er es als eine „dogmatisch-metaphysische" Voraussetzung ansieht, „gleich im Anfange von dem wirklichen Dasein mehrerer Iche oder von einem überindividuellen Ich zu reden",[2]) so berührt sich dies in hohem Grade mit meiner Auffassung, wie ich sie seit langem zu verschiedenen Malen ausgesprochen habe.

Husserl. 2. Noch einen beträchtlichen Schritt weiter in der Richtung der Voraussetzungslosigkeit scheint Husserl zu gehen. Er macht für die „Phänomenologie" die „Selbstausschaltung des Phänomenologen" zur Bedingung. Der Phänomenologe müsse sein „empirisches", „individuelles" Dasein ausschalten. Das Phänomenologietreibende Subjekt gehöre nicht „in das neu anzulegende Grundbuch der Phänomenologie".[3]) Ebenso müßte, so könnte man meinen, hier die Forderung ausgesprochen werden: der Erkenntnistheoretiker müsse von seinem empirischen, individuellen Subjekte absehen. Erst so werde das Selbstinnesein der Gewißheit von allen zufälligen Beimischungen, von allen trübenden Zutaten frei.

Alles Überindividuelle: zunächst nicht vorhanden. Wer so spräche, würde den Sinn der Voraussetzungslosigkeit völlig verkennen. Gerade das Allgemeingültige, das Überindivi-

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 2. Aufl. (1913), S. 10.

[2]) Hans Driesch, Ordnungslehre (1912), S. 2 ff. — Die Logik als Aufgabe (1913), S. 3, 7, 90 f. — Wirklichkeitslehre (1917), S. 7 f., 41.

[3]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 121 f.

duell-Notwendige am Erkennen war uns ja als das Bezweifelbare an ihm erschienen. Das Hinausgreifenwollen des Erkennens über das Einzelbewußtsein des Erkennenden war der Stein des Anstoßes. Mein eigenes Einzelbewußtsein war das Einzige, was übrigblieb für das Bemühen, einen voraussetzungslosen Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie zu gewinnen. Nur wenn ich mit einer Gewißheit beginne, die sich lediglich auf mein empirisches, individuelles Einzelbewußtsein erstreckt, besteht die Möglichkeit, die Erkenntnistheorie voraussetzungslos in Angriff zu nehmen. Was Husserl für seine Phänomenologie fordert, ist also gerade das, was für die voraussetzungslose Erkenntnistheorie nicht gefordert werden darf. Schaltet der Erkenntnistheoretiker sein individuelles Subjekt aus, so bliebe er ja dann nur als überindividuelles, allgemeingültiges Subjekt übrig, also als das, was gerade den tiefsten Grund des Fraglichen an allem Erkennen bildet. In der Tat stellt sich bei Husserl die Phänomenologie sofort auf den Boden des „Bewußtseinsapriori", des „unbedingt allgemeingültigen" Erkennens, der „Wesensschauung"; sie ist ihm von Anfang an eine „eidetische" Wissenschaft. Der Anspruch auf unbedingt gültige Einsicht erschien uns als Angriffspunkt für eine höchst berechtigte Skepsis; die ganze Erkenntnistheorie rückte für uns so von vornherein unter den beherrschenden Gesichtspunkt einer radikalen Auseinandersetzung mit der Skepsis. Für Husserl ist die Skepsis sofort zu Beginn beseitigt. Die intuitive Wesenserfassung ist für ihn ein unbedingt Feststehendes.

Neue Schwierigkeit.

3. Eine neue Schwierigkeit tut sich auf: die Erkenntnistheorie muß, so haben wir gesehen, mit intrasubjektiver Gewißheit beginnen; zugleich aber nehmen wir als Ziel in Aussicht, das allgemeingültige und transsubjektiv-seinsgültige Erkennen zu rechtfertigen. Wie soll dieser Schritt möglich werden?

Genau betrachtet, ist die Problemlage folgende. Die Typen der Gewißheit sollen durch Selbsterleben gewonnen werden. Dies ist, wenn Voraussetzungslosigkeit bestehen soll, mindestens zu Beginn der Erkenntnistheorie nur auf dem Wege der intrasubjektiven Gewißheit möglich. Soweit waren wir gekommen. Und nun liegt die Aufgabe vor: von hier aus soll sich die Berechti-

gung des objektiven[1]) Erkennens regeln. Wie ist es denn aber möglich, mit dem einzigen Mittel der intrasubjektiven Gewißheit die Berechtigung allgemeingültigen und transsubjektiv-seinsgültigen Erkennens sicherzustellen? Die intrasubjektive Gewißheit scheint doch in keiner Weise, wie sie sich auch anstelle und winde und in sich vertiefe, über sich hinausgelangen zu können.

Wie die intrasubjektive Gewißheit allein durchbrochen werden kann.

Offenbar bleibt nur die einzige Möglichkeit übrig, daß, indem ich die Gewißheit intrasubjektiv innewerde, ich darin unmittelbar zugleich die Gewißheit objektiven Erkennens erlebe. Es kommt darauf an, daß die intrasubjektive Gewißheit zusieht, was sie erlebt, und ob unter dem von ihr Erlebten nicht auch Solches sich finde, das sich ihr in der Weise objektiven Erkennens aufdrängt. Vielleicht erlebt die intrasubjektive Gewißheit unter anderem auch Solches, das ihr mit der Kraft unbedingten Einleuchtens, mit dem Zwange unwiderstehlichen Überzeugens als allgemeingültig und transsubjektiv-seinsgültig gegenübertritt. Nur wenn wir in der Weise intrasubjektiver Gewißheit etwas Derartiges in uns erleben, ist das Medium der intrasubjektiven Gewißheit durchbrochen und der Ausblick auf die Möglichkeit objektiven Erkennens gegeben. So läßt sich also vom Standpunkte der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie aus das objektive Erkennen nur auf diese Weise rechtfertigen, daß innerhalb der intrasubjektiven Gewißheit die unbedingt einleuchtende Kraft des objektiven Erkennens aufgefunden und in ihrer Eigentümlichkeit beschrieben wird. Soweit auch das objektive Erkennen die intrasubjektive Gewißheitsweise überwinden, so umfassend sich auch das Reich der objektiven Wahrheit ausgestalten möge: dem objektiven Erkennen wird dennoch das schließliche Beruhen auf einem innerhalb der intrasubjektiven Gewißheit erlebten unmittelbaren Einleuchten dauernd anhaften.

Die Bewußtseinsweise des „Meinens".

4. Es ist unmöglich, aus allgemeinen Gesichtspunkten von vornherein die Art und Weise, wie sich uns auf dem Boden der intrasubjektiven Gewißheit der Springquell des objektiven Erkennens offenbart, genau zu beschreiben. Nur wenn man selbst unternimmt, sich innerhalb der intrasubjektiven Gewißheit darauf-

[1]) „Objektives Erkennen" ist hier überall lediglich ein der Kürze halber gewählter Ausdruck, der sich mit der Bezeichnung „allgemeingültiges und transsubjektiv-seinsgültiges Erkennen" deckt.

hin umzusehen, ob sich so etwas wie eine unbedingte Nötigung zu objektivem Erkennen entdecken lasse, erfährt man, wie es dabei zugeht. Nur ein wichtiger Zug an der Methode dieses Entdeckungsunternehmens mag im vorhinein betont werden.

Wenn ich in intrasubjektivem Gewißsein feststelle, daß ich etwas Süßes oder Rotes empfinde, so achte ich dabei auf das meinem Bewußtsein einfach Vorliegende, in ihm schlechtweg Vorfindliche. Auf diesem Wege würde ich niemals zum Feststellen einer Gewißheit kommen, die sich mir in der Eigentümlichkeit objektiven Erkennens kundgibt. Zu diesem Zwecke muß ich mein Aufmerken vielmehr daraufhin einstellen, was ich mit bestimmten Vorstellungen zu „meinen" gewiß bin. Anders ausgedrückt: ich muß mich fragen, was ich mit bestimmten Vorstellungen laut des intrasubjektiven Gewißseins „im Sinne habe", worauf ich mit ihnen „hinziele" oder „intendiere". Ich kann mich hier des heute so oft gebrauchten Wortes „intentional" bedienen und sagen: ich muß auf das meinem Bewußtsein „intentional Gegenwärtige" meine Aufmerksamkeit richten. Hierbei wird die intrasubjektive Gewißheit nicht verlassen: das „Gemeinte" ist meinem Bewußtsein gleichfalls gegenwärtig, nur eben nicht unmittelbar gegenwärtig, sondern in der eigentümlichen Weise des Meinens gegenwärtig. Stelle ich mein Bewußtsein in dieser Weise ein, so habe ich, indem ich gewisse — hier noch nicht näher zu beschreibende — Vorstellungsverknüpfungen vollziehe, die Gewißheit, daß ich mit unbedingter Notwendigkeit ein von meinem Bewußtsein Unabhängiges, ein Transsubjektives „meine", und daß ich dieses Transsubjektive, indem ich es „meine", damit zugleich als seiend setze. Das Im-Sinne-Haben, das Intendieren, ist in dem Falle, in den der Erkenntnistheoretiker an der bezeichneten Stelle seines Weges kommt, ein sich mit unbedingter Notwendigkeit aufdrängendes Hinausweisen über das eigene Bewußtsein. Das meiner intrasubjektiven Gewißheit Gegenwärtige überwindet auf diese Weise sich selbst. Das intrasubjektive Gewißsein ist dessen gewiß, ein Allgemeingültiges und Transsubjektiv-Seinsgültiges zu „setzen".[1])

[1]) Ich verbinde mit dem Worte „Setzen" den engeren Sinn, daß darunter derjenige Akt zu verstehen ist, der aus dem Bewußtsein der Notwendigkeit heraus ein Transsubjektives als seiend annimmt, gleichsam also das Transsubjektive hinsetzt.

Ich erwähne, wie gesagt, dies nur zu dem Zwecke, um die zu befolgende Methode im voraus zu charakterisieren. Nur wenn ich auf das mit gewissen Vorstellungen Gemeinte achte, habe ich überhaupt die Aussicht, auf eine Gewißheitsquelle zu stoßen, die mich eines objektiven Erkennens versichert.

Nochmals die Methode der Selbstbesinnung.

Schon im ersten Kapitel dieses Abschnittes habe ich die Methode der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie als Methode der Selbstbesinnung bezeichnet. Damit sollte gesagt sein, daß ich, indem ich der verschiedenen Typen des Gewißseins innewerde, mich zugleich darauf besinne, welch ein „Anspruch“ auf Erkennen durch diesen und jenen Gewißheitstypus gerechtfertigt wird (S. 29). Jetzt allererst erhält diese Selbstbesinnung auf den Erkenntnisanspruch der Gewißheit ihren schärferen Sinn. Selbstbesinnung — so dürfen wir im Anschluß an das Dargelegte jetzt sagen — bedeutet dies, daß ich, indem ich eines bestimmten Gewißheitstypus inne bin, zugleich frage, ob ich mit dieser Gewißheit ein Objektiv-Gültiges meine, ein über mein Einzelbewußtsein Hinausweisendes im Sinne habe, intentional auf ein Überindividuelles gerichtet bin. Damit ist, nur genauer, dasselbe gesagt, was vorhin als Selbstbesinnen auf den Erkenntnisanspruch bezeichnet wurde. Sich auf den Erkenntnisanspruch einer Gewißheitsart besinnen, heißt: sich darauf besinnen, ob und wie wir mit einer bestimmten Gewißheitsart ein Objektiv-Gültiges „meinen“, uns „intentional“ darauf beziehen, oder ob ein derartiges Meinen und Intendieren sich nicht mit ihr verbunden zeigt.[1])

Die Selbstbesinnungs-Methode gilt für alle Gewißheitstypen.

5. Hinsichtlich der Methode legt sich noch eine weitere Erwägung nahe. Ich nehme den Fall an: es sei vom Erkenntnistheoretiker ein Gewißheitstypus aufgewiesen, der objektives Erkennen sicherstellt. Und ich nehme weiter an (eine Annahme,

[1]) Diesen Gesichtspunkt des Intentionalen habe ich nicht erst unter dem Einfluß neuester Richtungen in meine Auffassung von der Erkenntnistheorie aufgenommen. Schon in „Erfahrung und Denken“ (1886) habe ich das Denken prinzipiell als ein „Meinen“, als ein Gerichtetsein auf den „Sinn“ aufgefaßt und dieses Meinen eines Sinnes als eine qualitativ eigentümliche Bewußtseinshaltung charakterisiert (S. 171 ff., 268 f., 271 f., 330 ff.). Doch hat jener Gesichtspunkt seither bei mir eine wesentliche Entwicklung erfahren, und diese ist durch die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Richtungen der Erkenntnistheorie nicht wenig gefördert worden.

die sich nach meiner Überzeugung als richtig erweisen wird), daß es mehr als eine einzige Gewißheitsquelle mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit gibt. Es könnte ja etwa neben der logischen Gewißheit auch irrationale, intuitive Gewißheitstypen geben.

Vorausgesetzt nun, es sei objektives Erkennen auf Grund eines bestimmten Gewißheitstypus sichergestellt: so könnte man meinen, daß sich das so gewonnene Recht auf objektives Erkennen verwerten ließe für die im weiteren Verlaufe der Erkenntnistheorie zu bewerkstelligende Sicherstellung der übrigen Gewißheitstypen. Wenn es sich so verhielte, dann würde die Gewinnung dieser weiteren Gewißheitstypen auf Grund des bereits sichergestellten objektiven Gewißheitstypus erfolgen. Es wäre dann für diese weiteren Teile der Erkenntnistheorie nicht mehr die Methode der Selbstbesinnung maßgebend; vielmehr wären die weiteren Gewißheitstypen durch Ableitung und Beweisführung auf Grund der zuerst gewonnenen objektiven Gewißheitsart zu ermitteln.

Ich will nun darauf hinaus, daß, welche Gestalt auch immer diese Gewißheitstypen haben mögen, keinesfalls von einem Verwerten des bereits gewonnenen Gewißheitstypus für die Begründung der weiteren Typen die Rede sein könne. Denn dann würde die neue Gewißheit ihren Ursprung vielmehr in derjenigen Gewißheitsquelle haben, die zu ihrer Herleitung verwertet wurde. Der neue Gewißheitstypus wäre eine abgeleitete, keine ureigentümliche, selbständige Gewißheitsquelle. Ist der neue Gewißheitstypus wirklich von ursprünglicher Art, so kann er, geradeso wie der vor ihm geprüfte und gerechtfertigte Gewißheitstypus, nur durch Selbstinnesein und Selbstbesinnung gerechtfertigt werden.[1])

Demnach geschehen nicht nur die ersten, sondern sämtliche grundlegende Schritte der Erkenntnistheorie mittels der Methode der Selbstbesinnung. Um welche Gewißheitsart es sich auch handle: der voraussetzungslos verfahrende Erkenntnistheoretiker kann, wenn er sie in ihrer Eigentümlichkeit aufzeigen und rechtfertigen will, dies nur dadurch erreichen, daß er sich in seinem

[1]) Mit der Forderung der Selbstbesinnungs-Methode weiß ich mich mit Driesch verwandt (Die Logik als Aufgabe, S. 3 ff. und sonst). Doch hat für mich die Selbstbesinnung, indem ich sie von dem Selbstinnesein unterscheide, eine engere Bedeutung als bei ihm.

Selbstinnesein auf die bestimmte Gewißheitsweise richtet und dabei darauf achtet, was er mit ihr meine, was sie intentional besage.

Die Verbreitung der intrasubjektiven Gewißheit durch die ganze Erkenntnistheorie.

Die intrasubjektive Gewißheit ist also nicht etwa nur das Medium, in dem sich die Erkenntnistheorie in ihrem Beginne bewegt; noch auch tritt sie, was den weiteren Verlauf der Erkenntnistheorie betrifft, nur dort in Kraft, wo zum erstenmal ein Gewißheitstypus mit dem Anspruch auf objektiv gültiges Erkennen begegnet; sondern auch in allen weiteren Fällen, wo ein objektiv geltenwollender Gewißheitstypus in Frage kommt, hat der Erkenntnistheoretiker zunächst seine intrasubjektive Gewißheitssphäre heranzuziehen. Und um formal vollständig zu sein, füge ich noch hinzu: falls im weiteren Verlauf der Erkenntnistheorie eine neue Gewißheitsart von nur intrasubjektiver Bedeutung begegnen sollte (ein Fall, der tatsächlich ausgeschlossen ist), so müßte natürlich die intrasubjektive Gewißheit hier erst recht den Boden bilden, auf dem der Erkenntnistheoretiker steht. Somit ist der Anteil der intrasubjektiven Gewißheit am Zustandekommen der Erkenntnistheorie von durchgreifender Ausdehnung und Bedeutung: wo auch immer ein ursprünglicher Gewißheitstypus aufgedeckt und gerechtfertigt wird, kann dies nur vom Boden der intrasubjektiven Gewißheit aus geschehen.

Drittes Kapitel.

Verhältnis der Methode der Selbstbesinnung zur Psychologie.

Abneigung der Gegenwart gegen Psychologie.

1. Dem Sprödetun gegen die Metaphysik hat sich heutigen Tages das Sprödetun gegen die Psychologie hinzugesellt. Für die philosophische Literatur der Gegenwart ist die Furcht vor dem Verdacht des Psychologismus geradezu charakteristisch. Auf Schritt und Tritt begegnet man Versicherungen von der Art: das Gesagte sei beileibe nicht psychologisch zu verstehen; aus dem Ergebnis dürfe um keinen Preis eine psychologische Folgerung gezogen werden; die Psychologie habe schlechtweg nichts dreinzureden; die Psychologie sei so recht die Verderberin der Problemstellungen. Angesichts der ängstlich geflissentlichen Abwehr des Verdachtes, auf den Bahnen der bösen Psychologie zu wandeln, ist es oft schwer, nicht spöttisch gestimmt zu werden. Manch-

mal ist es, als fürchte der junge philosophische Schriftsteller sich bloßzustellen, wenn er der Psychologie nicht ihre Untergeordnetheit und Nebensächlichkeit zu fühlen gebe.[1])

Das Psychologische in der Erkenntnistheorie.

Die Methode der Selbstbesinnung hat nach allem Gesagten zweifellos eine psychologische Seite. Alle Aussagen, die der Erkenntnistheoretiker auf Grund des Selbstinneseins über die verschiedenen Arten der Gewißheit tut, könnten ebensogut von einem Psychologen, falls er nur sich auf diese bestimmten Gebiete des seelischen Lebens mit seinem Beschreiben verlegt, gemacht werden. Es sind psychologisch feststellbare Tatsachen, die von dem Erkenntnistheoretiker in jenen Aussagen beschrieben werden.

Immanent-psychologische Seite an der Erkenntnistheorie.

2. Hierin ist aber nicht im entferntesten eine Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie enthalten. Die Psychologie ist nicht als eine der Erkenntniswissenschaft vorausgehende Wissenschaft vorausgesetzt. Ebensowenig soll gesagt sein, daß innerhalb der Erkenntnistheorie die Psychologie in einem voranstehenden Abschnitte die psychologische Grundlage zu legen habe, an die dann die eigentlich erkenntnistheoretischen Untersuchungen anzuknüpfen seien. Vielmehr psychologisiert der Erkenntnistheoretiker, indem er jene Aussagen macht, sozusagen auf eigene Rechnung. Seine Aussagen über die Gewißheitstypen beruhen auf sich selbst. Sie sind nicht unter Berufung auf die Psychologie und ihre Ergebnisse gemacht. Daß es eine Psychologie gibt, ist für das Gelten dieser Aussagen vollkommen belanglos. Der Erkenntnistheoretiker gibt vielmehr die Beschreibung der Gewißheitstypen rein im Dienste der erkenntnistheoretischen Fragestellung, ohne dabei irgendetwas von der Psychologie Geleistetes zur Begründung heranzuziehen. Ich darf insofern von einer immanent-psychologischen Seite an den erkenntnistheoretischen Untersuchungen sprechen.

Geltungscharakter der Erkenntnistheorie.

Vor allem aber ist zu bedenken, daß sich mit den psychologischen Aussagen über die Gewißheit, indem sie getan werden, zugleich eine andere, über das Psychologische grundsätzlich hinausgreifende Frage- und Betrachtungsweise verknüpft. Indem ich als Erkenntnistheoretiker einer bestimmten Gewißheit inne bin,

[1]) Ich freue mich, bei Felix Krueger einer ähnlichen spöttischen Charakterisierung der gegenwärtig weit verbreiteten Angst vor dem Verdacht, ein Psychologe zu sein, zu begegnen (Über Entwicklungsphilosophie [1915], S. 25).

achte ich dabei zugleich auf den Wert dieser Gewißheit für das Erkennen, und indem ich hierauf achte, wird mir der Erkenntniswert dieser Gewißheit selbst unmittelbar gewiß. Anders ausgedrückt: in dem Innewerden einer Gewißheit wird mir zugleich der Geltungscharakter dieser Gewißheit gewiß. Ich kann dasselbe auch so ausdrücken: was über die Psychologie hinausgeht, das ist das Sichbesinnen auf den Wahrheitswert der jeweiligen Gewißheit. Ich darf auch zur Verdeutlichung den bereits eingeführten (S. 35) Ausdruck „das Meinen" heranziehen und demgemäß sagen: das Überpsychologische besteht in dem Sichbesinnen auf den in der jeweiligen Gewißheit gemeinten Geltungscharakter (Erkenntnis- oder Wahrheitswert).

Selbstinnesein und Selbstbesinnung.

Die erkenntnistheoretische Gewißheit besagt sonach wesentlich mehr als die psychologische. Diese bezieht sich nur auf die Gegenwart eines Inhalts im Bewußtsein; jene dagegen ist zugleich Überzeugtsein von dem Gelten des Inhalts. Die erkenntnistheoretische Gewißheit entsteht dadurch, daß ich mich der Wucht des Geltens hingebe, daß ich mich dem Druck und Zwang des Wahrheitswertes offenhalte; unbildlich gesprochen: daß ich auf das gemeinte Gelten achte und mich hierdurch zu einer bestimmten Überzeugung von der Gültigkeit des jeweiligen Inhalts getrieben finde. Ich kann mich zur Bezeichnung des Unterschiedes auch der Ausdrücke „Selbstinnesein" und „Selbstbesinnung" bedienen. Die Aussagen des Erkenntnistheoretikers über Gewißheit schließen nach der einen Seite ein einfaches Selbstinnesein in sich und sind insofern psychologischer Art; sie sind aber zugleich — und dies ist die Hauptsache — Selbstbesinnung auf den gemeinten Geltungscharakter und sind insofern ein Überzeugtsein von überpsychologischer, erkenntnistheoretischer Art.

So ist also das Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers von vornherein überpsychologisch eingestellt. Indem es auf Grund des Selbstinneseins — also psychologisch — Aussagen über die Gewißheit macht, ist sein Augenmerk doch überall auf das Entstehen einer Überzeugung hinsichtlich des Geltens gerichtet.

Im Hinblick auf die bekannte Unterscheidung Kants darf ich das Eigentümliche der erkenntnistheoretischen Fragestellung in die Frage: quid juris setzen, während sich das psychologische

Verfahren mit der Frage: quid facti befaßt. Und ich könnte ferner in Anknüpfung an den Kantischen Sprachgebrauch diejenige Seite an der Methode der Erkenntnistheorie, wodurch sie sich von der bloß psychologischen Feststellung abhebt, als das Transzendentale an ihr bezeichnen. Doch lege ich auf diese Bezeichnungsweise kein Gewicht.

Psychologismus in der Erkenntnistheorie.

3. Psychologismus in der Erkenntnistheorie finde ich daher gemäß diesen Erörterungen nicht nur dort, wo psychologische Feststellungen zu Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gemacht werden, sondern auch dort, wo die Problemstellung der Erkenntnistheorie nicht von der Selbstbesinnung auf den Geltungswert beherrscht ist. Freilich scheiden sich die vorhandenen Erkenntnistheorien unter diesem zweiten Gesichtspunkt nicht in zwei reinlich getrennte Lager. Denn oft liegt die Sache so, daß die Frage nach dem Geltungscharakter zwar nicht völlig fehlt, aber doch nur nebenbei, nur unausdrücklich, nur eingewickelt vorkommt. Das wissenschaftliche Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers ist in diesem Falle nicht geradezu durch die Hinwendung der Selbstbesinnung auf den Geltungscharakter bestimmt; sondern es drängt sich ihm dieser Gesichtspunkt nur hier und da auf oder läuft gar nur zuweilen mit unter.

Antipsychologismus.

Auf der anderen Seite findet man in der Erkenntnistheorie oft auch umgekehrt das Bestreben, die immanent-psychologische Seite an der Erkenntnistheorie zu leugnen und die dem Geltungscharakter zugewandten Untersuchungen so aufzufassen, als ob bei Erörterung des Geltungscharakters alle Rücksichtnahme auf das Subjektive, auf das innere Erleben, auf das Selbstinnesein unbedingt auszuschalten wäre. Die Meinung geht also dahin: die Untersuchung des Geltungscharakters solle sich nicht auf die Gewißheit, durch die uns das Erkennen zu Bewußtsein kommt, sondern ausschließlich auf das Gelten in abstracto erstrecken. Hierin kann ich gemäß dem Dargelegten nur einen unberechtigten, übersteigerten Antipsychologismus erkennen. Die Möglichkeit des Erkennens läßt sich voraussetzungslos nur in der Weise zum Gegenstand einer Untersuchung machen, daß die Gewißheitsgrundlage des Erkennens zur Selbstbesinnung gebracht wird.

Wundt.

Es legt sich hier nahe, auf Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie unter Anwendung der dargelegten Gesichtspunkte einen

Blick zu werfen. Auf der einen Seite bedeutet Wundts Standpunkt den vollen Gegensatz zur voraussetzungslosen Erkenntnistheorie. Wie schon im ersten Abschnitt (S. 4) erwähnt wurde, hat nach seiner Anschauung die Erkenntnistheorie ihre Aufgaben „auf den ihr durch die positive Wissenschaft gebotenen Grundlagen" zu lösen. Im besonderen aber ist es die Psychologie, die er seiner „Logik" — und in dieser handelt er sogleich im ersten Bande auch die gesamten Prinzipien der Erkenntnistheorie ab — zur Grundlage gibt. Nicht nur „weisen" die Aufgaben der Logik „auf die psychologische Untersuchung zurück"; sondern auch innerhalb der „Logik" widmet er den ersten Abschnitt der psychologischen Entwicklung des Denkens. Nur durch eine psychologische Untersuchung seien „die unterscheidenden Merkmale" zu gewinnen, „die den logischen Denkakten zukommen". So habe also die Erkenntnistheorie mit einer wissenschaftlich-psychologischen „Vorbereitung" zu beginnen. Auf der anderen Seite dagegen wird Wundt der Psychologie nicht völlig gerecht: er schaltet aus den eigentlichen Erörterungen der Erkenntnistheorie die immanent-psychologische Seite aus. Wenn die Erkenntnistheorie von den Denkgesetzen handle, so habe sie dabei von aller Beziehung zum „Ich" gänzlich abzusehen. Der „Fundamentalbegriff" der Erkenntnistheorie sei die „Evidenz": bei allen hierauf sich beziehenden Fragen habe die Psychologie „absolut nicht mitzureden". Dem Erkennen von der Seite des Gewißseins aus beikommen zu wollen, ist in den Augen Wundts überhaupt kein berechtigtes Unternehmen.

So fällt durch den Vergleich mit Wundt auf die hier vertretene Auffassung von dem Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie ein verdeutlichendes Licht. Wundt gibt der Erkenntnistheorie eine wissenschaftlich-psychologische Grundlage, will aber die immanent-psychologische Seite von der erkenntnistheoretischen Untersuchungsweise fernhalten.[1]) Nach meinen Darlegungen dagegen darf in das System der Erkenntnistheorie keine psychologische Grundlage aufgenommen werden; wohl aber führt die eigentümliche erkenntnistheoretische Problemstellung und Problembehandlung eine immanent-psychologische Seite mit sich. Diese

[1]) Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 1, S. 2, 10 ff. — Kleine Schriften, Bd. 1 (1910), S. 535, 618, 622 ff.

wird freilich, wie ich gezeigt habe, durchgängig zu einem Moment der überpsychologischen Selbstbesinnung auf den Geltungscharakter herabgesetzt.

Benno Erdmann.

In entschiedenerer Weise psychologisch eingestellt ist das Bewußtsein, aus dem heraus Benno Erdmann seine erkenntnistheoretischen Aufstellungen entwickelt. Die Theorie des Denkens kann nur auf Grund von Selbstwahrnehmung aufgebaut werden. „Es ist eine Erfahrung, daß wir denken" und „wie wir denken". Auf diese Selbstwahrnehmungen hat man zu achten und aus ihnen die logischen Grundsätze zu entwickeln. Eben deshalb ist es notwendig, die psychologische Urteilstheorie der logischen voranzustellen. Freilich wird in Erdmanns Werk von dem Geltungsbewußtsein, der Denknotwendigkeit und anderen hiermit zusammenhängenden Begriffen ausführlich und eindringend gehandelt. Allein ihrer Grundhaltung nach gehen seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht auf das, was wir in unseren Denk- und Erkenntnisakten „meinen", sondern einfach auf die entsprechenden Selbstwahrnehmungen. Die logischen Normen haben ihre letzte Grundlage in „wiederholter gleichsinniger Selbstwahrnehmung."[1])

Viertes Kapitel.

Ablösung der Erkenntnistheorie vom Kulturzusammenhang.

Individualistischer Anfang der Erkenntnistheorie.

1. Die Erkenntnistheorie beginnt derart individualistisch, daß der individualistische Charakter nicht überboten werden kann. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß dies eine künstliche Stellungnahme ist. Soll die Möglichkeit des Erkennens voraussetzungslos untersucht werden, so ist von allen gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen, in denen sich das Erkennen entwickelt hat, schlechtweg abzusehen. Es kommt dem Erkenntnistheoretiker nicht in den Sinn, die gesellschaftliche und geschichtliche Abhängigkeit des Erkennens zu leugnen oder gering zu achten. Er sagt sich vielmehr von vornherein: im weiteren Verlauf der philosophischen Arbeit werde dieser — kurz gesagt —

[1]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 30, 89, 376 ff. Mit besonderer Betonung entwickelt ist die psychologische Grundlegung der Erkenntnistheorie bei Ernst Dürr (Erkenntnistheorie; 1910). Die Erkenntnistheorie ist hier von den subtilsten psychologischen Untersuchungen abhängig gemacht.

Kulturzusammenhang des Erkennens zum Problem zu machen und in seinem ganzen Gewicht zur Geltung zu bringen sein. Nur eben am Anfang der Erkenntnistheorie muß der ganze Kulturzusammenhang beiseite gesetzt werden.

Individualismus im weiteren Verlaufe der Erkenntnistheorie.

Aber nicht nur in ihrem Beginn verfährt die Erkenntnistheorie kulturlos-individualistisch; sondern sie tut dies auch überall dort, wo sie in ihrem weiteren Verlaufe an die Prüfung eines neuen Gewißheitstypus herantritt. Denn dies kann, wie wir gesehen haben, nur mittels der Methode der Selbstbesinnung geschehen; diese Methode aber besteht ja in dem Achten auf das intrasubjektive Erleben. Die Methode der Selbstbesinnung ist ihrem Wesen nach das Gegenteil von Hinsehen auf Kulturabhängigkeiten. Dagegen wäre es ganz wohl möglich, daß die Methode der Selbstbesinnung im weiteren Verfolgen der Probleme sozusagen über sich hinaustreibt und schon innerhalb der Erkenntnistheorie zu Gesichtspunkten hinführt, die dem Erkennen als einer Kulturform gerecht zu werden suchen. Die entgegengesetzte Möglichkeit wäre, daß diese Problemwendung nicht schon innerhalb der Erkenntnistheorie, sondern erst in späteren Teilen der philosophischen Systemarbeit zu vollziehen sei. Welche der beiden Möglichkeiten im Rechte sei, kann hier dahingestellt bleiben.

Die soziale Bedingtheit des Erkennens.

2. Zweifellos treffen wir erfahrungsgemäß das Erkennen überall nur in „sozialem“ und geschichtlichem Zusammenhange an. Mag ich Erkennen an mir oder an anderen finden: überall ist es im Verkehr der erkennenden Menschen miteinander erwachsen; überall ist es durch die Entwicklung genährt, gefördert und zugleich belastet, die es im Laufe der einander folgenden Menschengeschlechter erfahren hat. Denkrichtungen, Denkgewohnheiten, Denkfärbungen pflanzen sich von dem Einen zum Anderen fort, mag die mündliche Rede oder der schriftliche Verkehr oder der über Jahrhunderte hinübertragende Buchdruck das Vermittelnde sein. Und hätte ein Denker selbst jahrzehntelang in der gänzlichen Einsamkeit seiner Studierstube, auch ohne Bücher zu lesen, seine Gedanken gesponnen, so ist er doch durch die Tatsache seiner Geburt vermöge der Erkenntnisanlagen, die er mit auf den Weg bekommen hat, mit der Entwicklung der Menschheit und durch seinen Erziehungs- und Bildungsgang mit dem Gedankenleben seiner Zeit in Verbindung gebracht.

Was also in der unbefangen und natürlich aufgenommenen Erfahrung vorliegt, ist das Erkennen als eine kulturgeschichtlich erwachsene Erscheinung. Als eine solche wird es auch in der Wissenschaft ins Auge zu fassen sein. Einmal ist es eine Aufgabe der Völkerpsychologie, die Einflüsse, die von dem Zusammenleben der Menschen auf die Gestaltung der Erkenntnisvorgänge ausgehen, die Erkenntnistypen, die sich unter diesen Einflüssen erzeugen, die Verbindungen, die hierbei das Erkennen mit Gefühl, Phantasie und Wollen, mit Religion, Kunst und Sitte eingeht, zu untersuchen. Sodann aber ergibt sich auch für die Geschichtsphilosophie die Aufgabe, den kulturgeschichtlichen Zusammenhängen des Erkennens ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Namentlich hat die Geschichtsphilosophie die Frage der Gesetzmäßigkeit in der geschichtlichen Entwicklung der Erkenntnistypen zu erörtern und diese Typen in ihrer Stufenfolge aufzuweisen. Indessen kommt es hier nicht darauf an, die völkerpsychologische und die geschichtsphilosophische Aufgabe hinsichtlich der Betrachtung der Erkenntnisvorgänge genau abzugrenzen.

Absehen von Kulturphilosophie.

3. So unentbehrlich und gewichtvoll nun aber auch diese Betrachtung der Erkenntnisvorgänge in ihrem gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhange ist, so wird damit eben doch nicht die Erkenntnistheorie geleistet. Man braucht nicht einmal von der Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie auszugehen, um zu der Einsicht in die Notwendigkeit der Ablösung dieser Wissenschaft von aller Kulturphilosophie zu gelangen: es genügt, darauf zu achten, daß die Erkenntnistheorie es mit der Untersuchung der Gültigkeit des Erkennens zu tun hat. Wer sich über die Gültigkeit seines Erkennens Rechenschaft geben will, muß mit allem Kulturzusammenhang brechen und sich einzig in sein Selbstbewußtsein vertiefen. Das Gewißsein erlebt ein jeder als ein in intimstem Sinn seinem eigenen Ich angehöriges Erlebnis.

Überlieferung und Anerkennung: unbrauchbar.

Wollte man die Frage, ob und wie sich die Gültigkeit des Erkennens rechtfertigen lasse, kulturphilosophisch behandeln, so könnte man sich zunächst vielleicht auf die Macht und den Zwang der Überlieferung berufen wollen. Doch ist es zu augenscheinlich, daß sich hierdurch auch Irrtum und Wahn rechtfertigen ließe, als daß diese Berufung ernstgenommen werden könnte. Nicht viel besser ist es mit der Berufung auf die weite, wachsende,

allgemeine Verbreitung der Anerkennung gewisser Sätze bestellt. Soll die Zustimmung Vieler oder Aller zu gewissen Urteilen für den Wahrheitswert dieser Urteile in die Wagschale fallen, so muß bereits die Überzeugung von der Vernünftigkeit, der Begründetheit, dem einleuchtenden Sinn (oder wie man sagen möge) dieser Urteile wenigstens als in hohem Grade wahrscheinlich feststehen. Dann ist es vielleicht erlaubt, in jener Zustimmung etwas Bestärkendes zu erblicken. Die Überzeugung aber von der Vernünftigkeit eines Satzes kann doch nur rein individualistisch, durch das selbsteigene Erleben des Wahrheitswertes, gewonnen werden.

Auch Fortschritt der Wissenschaften: unbrauchbar.

Die stärkste Begründungsweise, die von der kulturphilosophischen Betrachtung geleistet werden könnte, liegt in dem Hinweise auf die stetige Entwicklung, den ununterbrochenen Fortschritt der wissenschaftlichen Arbeit auf bestimmten Gebieten. Aber auch diesem Hinweis auf die stetige gedeihliche Entwicklung einer bestimmten Wissenschaft wohnt im besten Fall nur die Kraft des Bestärkens und Bestätigens bei, und zudem nur unter der Voraussetzung, daß dieser Wissenschaft, auch schon abgesehen von ihrem stetigen Fortschreiten, ein einleuchtender Wahrheitswert zukommt. Eben dies kann aber nur durch individualistische Selbstbesinnung entschieden werden.

Autonomie des Erkennens.

So wahr dem Erkennen der Charakter der Autonomie zukommt, so wahr ist es auch, daß seine Gültigkeit nur individualistisch und nicht kulturphilosophisch begründet werden kann. So wahr ich für jedwede Zustimmung, die ich als Erkennender irgend einem Urteil erteile, ausschließlich selbst die Verantwortung trage, so fest steht auch, daß ich die Rechtfertigung dieser Verantwortung nur unter Berufung auf mein eigenes Selbstbewußtsein unternehmen kann. Nur wer auf dem Standpunkt autoritativ geleiteten Erkennens steht, ist genötigt, die Frage nach der Gültigkeit des Erkennens aus kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten zu entscheiden.

Geschichtliches.

4. Zu dem Bilde, das der Stand der Erkenntnistheorie in unserer Zeit gewährt, gehört die Neigung zu kulturphilosophischer Beleuchtung und Behandlung als ein nicht unwichtiger Zug. Und diese Neigung hängt mit einer großen und wertvollen Seite des philosophischen Strebens unserer Zeit zusammen: mit dem Bemühen, die menschheitlichen Entwicklungszusammenhänge in den

Geisteswissenschaften und in der Philosophie zur Geltung zu bringen, dem Stehen und Wurzeln des Menschen in den weitreichenden Wechselbezügen des Kulturlebens gerecht zu werden und so der vereinzelnden, künstlich ablösenden Behandlung des Geisteslebens entgegenzuwirken. Es ist natürlich, daß philosophische Denker, deren Gedankenarbeit von dem Gesichtspunkte der alles geistige Leben umspannenden und durchdringenden gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge beherrscht ist, auch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen von vornherein unter kulturphilosophische Beleuchtung zu setzen geneigt sind.

Dilthey

So ist es bei Dilthey. Das Unternehmen einer Erkenntnistheorie, die das Ich auf sein eigenes Interesse verweist und es darin für die entscheidende Beantwortung der Frage nach der Gültigkeit des Erkennens festhält, liegt ihm durchaus fern und muß ihm fernliegen. Für Dilthey ist „das Leben als ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang" der Ausgangspunkt nicht nur der Geisteswissenschaften, sondern auch der Philosophie. Auch die Erkenntnistheorie steht bei ihm von vornherein unter diesem gesellschaftlich-geschichtlichen Gesichtspunkt. Die Erkenntnistheorie, so wie er sie bearbeitet hat, schließt sich an den Bestand der Geisteswissenschaften an. Diese aber haben ihren einzigen Gegenstand in der „menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit". Der „Wirkungszusammenhang" der geistigen Welt ist der „Grundbegriff" der Geisteswissenschaften. Auch die erkenntnistheoretischen Erwägungen Diltheys sind von vornherein grundsätzlich in diesen Zusammenhang eingebettet.

Es gehört zu den großen Seiten an Diltheys Philosophieren, daß er die Philosophie als eine „Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft" ansieht. Allein da er diese Bestimmung nicht etwa erst in dem späteren Verlauf der Philosophie, nicht erst innerhalb der kultur- oder geschichtsphilosophischen Untersuchungen gewinnt, sondern sie der ganzen Philosophie von vornherein zugrunde legt, so ist die gesamte philosophische Arbeit unter eine im höchsten Grade verwickelte Voraussetzung gestellt. Begreiflicherweise kann bei dieser Sachlage vor allem die Erkenntnistheorie nicht zu reiner Entfaltung kommen. Und so gehen denn auch die erkenntnistheoretischen Ausführungen, die Dilthey

in seiner Abhandlung über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften gibt, im Grunde an den erkenntnistheoretischen Problemen vorüber. Und das Gleiche gilt von den erkenntnistheoretischen Erörterungen, denen er sich in seinem früheren Werke, in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften", widmet. In der Vorrede zu diesem Werke heißt es: „Jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie sie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Nicht die Annahme eines starren Apriori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben." Auf einem solchen Boden kann die Erkenntnistheorie, wie mir ihre Aufgabe vor Augen steht, unmöglich gedeihen.[1])

Eucken.

Noch weniger ist die Denkweise Euckens ein Boden, von dem aus ein Zugang zu der Erkenntnistheorie in dem hier vertretenen Sinne möglich wäre. Wer sich zur Philosophie erheben will, muß damit den Anfang machen, daß er menschheitliches, weltgeschichtliches Leben in sich erlebt. Das Leben ist nicht auf das Denken, sondern das Denken ist auf das Leben zu gründen. Unter „Leben" aber versteht Eucken das Gegenteil von Sichzurückziehen in seine Individualität; ein Miterleben eines „Lebenskomplexes", eine „Erfahrung, die auf das Ganze geht". Nicht Bewußtseinsanalyse führt zu philosophischem Erkennen, sondern Miterleben der weltgeschichtlichen Arbeit.[2])

Eine Kritik der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie Euckens zu geben, kann hier nicht meine Absicht sein.[3]) Nur auf die Hervorhebung des einen Punktes kommt es hier an, daß eine Philosophie, die von vornherein ihren Standort „nicht

[1]) Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. 1 (1883), S. XVII f., 145. — Das Wesen der Philosophie (enthalten in dem Bande „Systematische Philosophie", 1907), S. 25, 68 f. — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), S. 5, 61, 67, 88.

[2]) Rudolf Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (1896), S. 7, 270. — Erkennen und Leben (1912), S. 32, 76 f., 83, 160.

[3]) Mein Aufsatz „Gedanken über intuitive Gewißheit" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 160 [1916], S. 127 ff.) geht auf die Grundlage von Euckens Erkenntnislehre ein.

in dem Bewußtsein der Individuen", sondern „in dem weltgeschichtlichen Leben und Schaffen der Menschheit" nimmt, die Erkenntnistheorie, wenn sie überhaupt diesen Namen gebrauchen will, in einem völlig anderen Sinne fassen muß, als es hier geschieht.

In interessanter Weise kommt Max Scheler in seiner Schrift über die transzendentale und psychologische Methode auf dem Wege einer scharfsinnigen Kritik, der er die transzendentale Methode unterzieht, zu dem Ergebnis, daß die Erkenntnistheorie von dem „in den wirklichen Denkern der Geschichte vor sich gehenden Werden der Wissenschaft", von dem „konkreten geistigen Lebensprinzip der Kultur", von der „Arbeitswelt" auszugehen habe. Zu dieser „Arbeitswelt" aber zählt er auch „nichtwissenschaftliche Kulturgüter und persönliche Taten". Die Tat ist die „einzige Pforte in die Wirklichkeit des Geistes".[1] Scheler.

Fünftes Kapitel.

Die Beschreibung des natürlichen Weltbildes und die Erkenntnistheorie.

1. Noch ein Bedenken stellt sich mir auf dem Wege der Erkenntnistheorie entgegen. Wäre es nicht natürlicher, anstatt sich gleich zu Beginn die künstliche Bewußtseinsstellung zu geben, wie die voraussetzungslose Erkenntnistheorie sie fordert, vielmehr mit einer Beschreibung des Weltbildes zu beginnen, wie es sich dem Menschen vor aller wissenschaftlichen und philosophischen Kritik darstellt? Dabei verstehe ich unter Weltbild den Inbegriff nicht nur des Umwelt-Befundes, sondern auch alles dessen, was der Mensch in sich selber und hinsichtlich seiner Verflechtung mit der Umwelt als gegeben vorfindet. Sollte es nicht ratsam sein, sich vor dem Eintritt in die Philosophie darüber klar zu werden, wie sich der naive, unphilosophische, unwissenschaftliche Mensch in die Welt hineingestellt findet? wie sich ihm die Gegebenheiten darstellen, die sein Bewußtsein umfangen und durchströmen? Selbstverständlich würde es sich dabei nicht um ein Aufzählen individuell wechselnder und nebensächlicher Eigentümlichkeiten, Ausgehen vom natürlichen Weltbild.

[1] Max Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode (1900); S. 24 ff., 94 f., 114 ff., 175.

sondern um ein Herausheben der festen, durchgreifenden, gemeinsamen Züge aus dem Selbst- und Weltbefunde handeln. Ja man könnte glauben: darin gerade bestehe der wahre voraussetzungslose Anfang der Philosophie, daß unbefangen geschildert werde, wie sich der Mensch, indem er zum Selbstbewußtsein erwacht, in der Welt finde.

Der Vorteil eines solchen Verfahrens liegt auf der Hand. Die ganze Philosophie besteht im Berichtigen, Umgestalten, vielleicht Umwälzen des unmittelbaren Selbst- und Weltbefundes. Daher ist es zweifellos von großem Werte, vorher das Vorgefundene zu kennen, das verändert werden soll. Die Probleme der Philosophie werden überhaupt erst klar im Abstich gegen das Ungenügende, das der unmittelbare Selbst- und Weltbefund für das Denken enthält.

Geschichtliche Beispiele.

2. In sehr verschiedenen Gestaltungen und Zusammenhängen macht sich die hervorgehobene Tendenz in der Geschichte des philosophischen Denkens geltend. Geradezu beherrschend tritt sie im sogenannten Empiriokritizismus hervor. Nicht nur, daß Avenarius von der Beschreibung des „natürlichen Weltbegriffes“ seinen Ausgang nimmt: auch das Ziel der Philosophie soll in der Rückkehr zu dem „natürlichen Weltbegriff“, in der Wiederherstellung der „reinen Erfahrung“ bestehen. Auch die Auffassung, die Theodor Ziehen von der Aufgabe der Erkenntnistheorie hat, berührt sich mit dieser Tendenz. Die Erkenntnistheorie will nach Ziehens Auffassung die „Gignomene“, d. i. die Gesamtheit des Gegebenen sammeln und beschreiben.[1])

Wie sich das Bedürfnis, von einer Beschreibung des naiven Weltbildes auszugehen, den entgegengesetztesten Standpunkten nahelegt, läßt sich daraus ersehen, daß auch bei Husserl die Charakterisierung der „Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung“ des Bewußtseins die Vorbereitung zu seiner Phänomenologie bildet. In meisterhafter Weise gibt er eine zergliedernde Beschreibung des äußeren und inneren Weltbildes des gereiften naiven Menschen. Aber Husserl will — in vollem Gegensatze zum Empiriokritizismus — nicht in dieser natürlichen Einstellung verbleiben; sondern unmittelbar reiht sich an die Beschreibung des naiven

[1]) Theodor Ziehen, Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie (1914), S. 5, 8, 22 ff.

Weltbildes der Entschluß, die natürliche Einstellung „radikal" zu ändern. Diese Beschreibung ist ihm eben nur ein Zustreben zur „Eingangspforte der Phänomenologie".[1])

Cornelius wiederum zieht die Beschreibung des „natürlichen Weltbildes" in die „Einleitung in die Philosophie" herein: er läßt diese „Einleitung" davon ihren Ausgang nehmen. Um auch nur darüber Klarheit zu erlangen, von welchen Tatsachen unser Denken beunruhigt und der Erkenntnistrieb zum Aufwerfen philosophischer Probleme gedrängt werde, müsse man sich „das natürliche Weltbild in seinen Hauptzügen vergegenwärtigen". Und so beginnt er denn mit einer Schilderung des unmittelbaren Selbst- und Umweltbefundes und geht dann über zu der Betrachtung der Beunruhigungen des Erkenntnistriebes und der Mittel, die seine Beruhigung herbeizuführen geeignet sind. Cornelius bezeichnet diese Untersuchungen als „Einleitung in die Philosophie". Der Sache nach aber sieht Cornelius selbst in ihnen die Entwicklung seines „erkenntnistheoretischen Programms". Übrigens sei ausdrücklich bemerkt, daß er in seinem jüngst erschienenen Buche „Transzendentale Systematik", die er gleichfalls als eine „Ausführung" seines „erkenntnistheoretischen Programms" angesehen wissen will, den Ausgang in anderer Weise (von der weiterhin die Rede sein wird) vollzieht.[2])

Selbst Hegel konnte sich jenem Bedürfnis, vom natürlichen Weltbilde auszugehen, nicht völlig verschließen; es spielt in den Anfang der „Phänomenologie des Geistes" deutlich hinein. Wenn Hegel mit der Betrachtung der „sinnlichen Gewißheit" beginnt, so versetzt er sich auf den Standpunkt eines Menschen, der in dem Jetzt und Hier lebt. Und ebenso hält er sich in der Beschreibung der folgenden Stufe, der „Wahrnehmung" oder „des Dinges und der Täuschung", im Grunde auf dem Boden des

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 48—53. Bei Scheler dagegen scheint die Phänomenologie geradezu aufzugehen in dem Erfassen des Gegebenen. Man lese etwa die Erörterungen, die er im Anschluß an die Frage gibt, ob die perspektivische Seitenansicht eines Würfels als „gegeben" bezeichnet werden dürfe (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1 [1913], S. 455 ff.).

[2]) Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl. (1911), S. 17—24. — Transzendentale Systematik (1916), Vorwort.

natürlichen Weltbildes auf. Freilich tut er dies nur zu dem Zwecke, um diese Stufen dialektisch zu zerreiben.

Voraussetzungen bei Beschreibung des natürlichen Weltbildes.

3. Welche hohe Bedeutung auch der Beschreibung des naiven Weltbildes beizumessen sein mag: keinesfalls kann diese Beschreibung voraussetzungslos geleistet werden. In mehreren Beziehungen sind weitgreifende und grundsätzliche Voraussetzungen in sie eingewoben.

Wer den unmittelbaren Selbst- und Weltbefund beschreibt, will damit nicht etwa nur kundgeben, wie es sich ihm damit zu verhalten scheine, sondern er will Aussagen tun, die anerkannt sein wollen. Die Allgemeingültigkeit des Erkennens ist vorausgesetzt.

Weiter setzt jene Beschreibung als selbstverständlich voraus, daß dem Ich, das die Beschreibung vornimmt, andere Iche als Umwelt gegenüberstehen, und daß diese Iche die gleichen Erfahrungen hinsichtlich ihres Weltbildes gemacht haben. Jede solche Beschreibung gibt sich als ein induktives Ergebnis. Das natürliche Weltbild will besagen, daß jeder, der zur Gattung Mensch gehört, sich den beschriebenen Inhalten gegenüberfindet, wenn er zum Selbstbewußtsein erwacht. Es liegt also mindestens die Voraussetzung zugrunde, daß es zahlreiche menschliche Iche von einer im Wesentlichen übereinstimmenden Beschaffenheit und Entwicklung gibt. Hiermit ist eine weitgehende Ergänzung der Erfahrung durch schlechtweg unerfahrbare Faktoren gesetzt. Die anderen Iche sind für mich ein in jeder Hinsicht Unerfahrbares.

Endlich ist auch zu bedenken, daß das natürliche Weltbild ein keineswegs eindeutiger Begriff ist. Das Weltbild des Neugeborenen ist von wesentlich anderer Art als das des sechsmonatlichen Kindes; und wiederum gründlich verschieden ist das Weltbild des Einjährigen, Zweijährigen, Sechsjährigen. Mit welcher Zeit beginnt also denn wohl dasjenige für den Menschen vorhanden zu sein, was als natürliches Weltbild beschrieben wird? Ich will damit nicht etwa das ganze Unternehmen verdächtigen oder untergraben. Ich will nur sagen, daß die Beschreibung dieses Weltbildes ein Herausheben aus der Entwicklung des jungen Menschen, also ein Eingehen auf diese Entwicklung und ihre Stufen bedeutet. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß hiermit Erwägungen

gefordert sind, die das volle Gegenteil von Voraussetzungslosigkeit bilden.

Sonach ist klar, daß die voraussetzungslose Erkenntnistheorie nicht mit der Charakterisierung des natürlichen Weltbildes beginnen darf; und da die Erkenntnistheorie eben wegen ihrer Voraussetzungslosigkeit den Anfang der Philosophie bildet, so darf auch die Philosophie überhaupt nicht mit dieser Charakterisierung beginnen.

Wo diese Beschreibung zu geben ist.

4. Diese Ablehnung ist aber durchaus verträglich mit der Anerkennung, daß die beschreibende Wiedergabe des natürlichen Weltbildes eine wichtige Aufgabe der Philosophie ist. An verschiedenen Stellen findet sich der Philosoph auf diese Aufgabe hingewiesen. Wenn der Psychologe die Entwicklung des Seelenlebens von der Kindheit bis zur Reife verfolgt, sieht er sich auch vor die Aufgabe gestellt, die Stufen des Seelenlebens zusammenfassend zu beschreiben. Soll dies geschehen, so muß er auch die typischen Arten und Weisen, wie die aus der Umwelt stammenden Eindrücke aufgenommen, verarbeitet und gestaltet werden, und die Vorstellungen von der Umwelt, die sich auf dieser Grundlage bilden, beschreiben. Kurz, die Wandlung des natürlichen Weltbildes zu charakterisieren, fällt in den Aufgabenkreis der Entwicklungspsychologie. Aber auch der Völkerpsychologe und der Kulturphilosoph werden zu der Frage vom natürlichen Weltbilde geführt. Denn auch an sie tritt die Erwartung heran: man werde von ihnen Aufklärung über das natürliche Weltbild und seine Wandlungen erhalten, wie diese sich in der Entwicklung der Menschheit vom primitiven Bewußtsein bis zum Kulturstandpunkt darstellen.

Doch in gewissem Sinne läßt sich die Beschreibung des natürlichen Weltbildes sogar an den Anfang der Philosophie rücken. Dann bedeutet aber „Anfang der Philosophie“ nicht den Anfang des Systems der Philosophie, nicht den Anfang der ein geschlossenes wissenschaftliches Ganzes bildenden Philosophie, sondern den Anfang eines vorsystematischen Unternehmens, das den Leser allererst geschickt machen soll, die Philosophie als geschlossene Wissenschaft in Angriff zu nehmen. Darlegungen, die ein solches Emporheben des Lesers auf den Standpunkt des Philosophierens bezwecken, kann man als Einleitung oder Einführung

in die Philosophie bezeichnen. Hiernach ist es ein pädagogischer Gesichtspunkt, wenn die Beschreibung des natürlichen Weltbildes der in diesem Sinne genommenen „Einleitung in die Philosophie“ als Ausgangspunkt gegeben wird. Will freilich der Verfasser einer „Einleitung in die Philosophie“, wie Cornelius, hierin die Erkenntnistheorie entwickeln, so würde er mit dem Ausgehen von dem natürlichen Weltbild einen höchst bestreitbaren Weg beschreiten.

Dritter Abschnitt.

Die Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Erstes Kapitel.

Das Wissen von meinen Bewußtseinserlebnissen als erste Gewißheitsweise.

Aufmerken auf meine Bewußtseinserlebnisse.

1. Geleitet von den methodischen Überlegungen, die im vorigen Kapitel angestellt wurden, halte ich in meinem Bewußtsein Umschau. Das heißt: ich lenke auf meine Bewußtseinserlebnisse meinen Blick mit der Frage, welcherlei Gewißheitsarten ich darin erlebe. Mit dem Ausdruck „meine Bewußtseinserlebnisse" ist alles umfaßt, was für mich verhanden ist; mag es eine Tätigkeit oder ein Erleiden, ein Geschehen oder ein Zustand sein, mag es dabei auf den Inhalt oder die Funktion, den Akt ankommen. Ich könnte dafür auch die Ausdrücke: Bewußtseinsgegebenheiten, Bewußtseinsverlauf, Bewußtseinsstrom oder ähnliche Bezeichnungen gebrauchen. Jedenfalls habe ich den Inbegriff alles für mein Bewußtsein Vorhandenen im Auge.

Aufmerken auf die ausschließlich intrasubjektive Gewißheit.

Indem ich nun also mit jener Frage nach den Gewißheitstypen (die, wie wir wissen, zugleich als Gewißheitsquellen angesehen werden dürfen [S. 30]) auf meinen Bewußtseinsverlauf blicke, so bleibt mein Blick sofort an derjenigen Gewißheit haften, die sich mir als ausschließlich intrasubjektiv zu erkennen gibt, die schlechterdings keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, geschweige denn auf überindividuelle Seinsgültigkeit erhebt. Ich sage mir: das Herausheben und Beschreiben dieser Gewißheit erfüllt die durch meine methodischen Erwägungen geforderte Voraussetzungslosigkeit des Beginnes der Erkenntnistheorie. Daher will ich mit dem Kennzeichnen dieser Gewißheitsart beginnen. Hiermit trete ich in das System der Erkenntnistheorie ein. Alles bisher Dargelegte betraf lediglich methodische Zurüstungen. Von nun an gilt demnach die Forderung der Voraussetzungslosigkeit.

Unmittelbares Gewißsein meiner Bewußtseinserlebnisse.

2. Monologisch spreche ich zu mir: ich habe Bewußtseinserlebnisse, deren ich in unbezweifelbarer Weise unmittelbar gewiß bin. Nicht etwa selten, sondern sozusagen auf Schritt und Tritt werden mir Bewußtseinsinhalte gegenwärtig, die ich mit un-

bezweifelbarer Gewißheit unmittelbar ergreife. Unablässig weiß ich von etwas, was für mich, für mein Bewußtsein vorhanden ist. Und zwar umfaßt diese Gewißheit nicht etwa nur einfache Inhalte, wie Rot, Leise, Hart, Süß, Lust, Unlust; sondern auch zusammengesetzter Gebilde werde ich mit der gleichen Gewißheit habhaft. Unablässig führt mein Bewußtseinsstrom Gebilde mit sich, die vom Standpunkte des kategorial verknüpfenden Denkens „Dinge" genannt werden. Dieser verwickelten Gruppen bin ich in derselben unbedingten Weise gewiß wie der abgetrennt erfaßten Inhalte Rot oder Süß. Daneben tauchen in meinem Bewußtseinsstrome auch zusammengesetzte Gebilde von völlig anderer Art auf: sie heißen mit psychologischem Namen Gefühle, Begehrungen, Wollungen, Gedanken. Auch dieser und ähnlicher Vorgänge werde ich mit vollkommener Gewißheit unmittelbar inne.

Mein Wissen von meinem unmittelbaren Gewißsein.

Und weiter sage ich mir: indem ich des Rot, des Rund, des Apfels oder der Lust, des Begehrens, des Entschlusses mit unbedingter Gewißheit inne bin, werde ich zugleich auch dieses Gewißseins selber gewiß. Welches besonderen Bewußtseinsinhaltes ich auch unmittelbar gewiß sein mag: ich vermag meinen Blick auch auf die Art dieses Gewißseins hinzuwenden; und indem ich dies tue, sage ich zu mir: darin daß ich bestimmter Bewußtseinsvorgänge unbezweifelbar gewiß bin, bin ich zugleich dessen gewiß, daß ich eine unbezweifelbare Gewißheit von meinen Bewußtseinsinhalten habe. Das Haben dieser unmittelbaren Gewißheit ist zugleich ein Wissen von ihr. Und frage ich mich, wodurch ich dieses Wissen habe, so vermag ich nur zu antworten: kraft meiner Bewußtseinsgewißheit. So wahr ich meines Bewußtseins gewiß bin, so sicher bin ich auch dieser schlechtweg vollkommenen Gewißheitsweise gewiß. Ich wähle daher zur Bezeichnung dieser Gewißheit den Namen „Selbstgewißheit des Bewußtseins". Demgemäß darf ich sagen: in zahllosen Bewußtseinserlebnissen bin ich mir der Selbstgewißheit des Bewußtseins als einer schlechtweg vollkommenen Gewißheit in unbezweifelbarer Weise gewiß.

Selbstgewißheit des Bewußtseins.

3. Ich hüte mich dabei vor Mißdeutungen des vorliegenden Sachverhaltes. Es geht hierbei nicht etwa so zu, daß ich die einzelnen besonderen Fälle dieses Gewißseins erst untersuchen und zergliedern müßte und auf diesem Wege zu dem darin ent-

haltenen Faktor des bezeichneten Gewißheitstypus käme. Vielmehr liegt die Sache so, daß, indem ich beispielsweise der Wahrnehmung des Runden unbezweifelbar gewiß bin, ich zugleich bei geeigneter Blickhinwendung unmittelbar die unbezweifelbare Gewißheit habe, daß die unbezweifelbare Gewißheit vom Runden kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins besteht. In jedem beliebigen Einzelfall von unbezweifelbarer Gewißheit wird mir zugleich die Selbstgewißheit meines Bewußtseins als die Gewißheitsquelle für diesen Einzelfall gewiß.

Kein induktives Verfahren.

Und ebenso wäre es eine unzutreffende Beschreibung, wenn ich den vorliegenden Sachverhalt so ansehen wollte, als ob ich auf Grundlage einer induktiven Verallgemeinerung zu einem allgemeingültigen Erkenntnisprinzipe — eben zu der „Selbstgewißheit des Bewußtseins" — gelangt wäre. Ich verfahre nicht so, daß ich eine Gewißheit, die sich mir in zahllosen Fällen bewährt hat, zu einem allgemeingültigen Prinzipe erhöbe. Die Begriffe der Allgemeingültigkeit und des Prinzips stehen mir auf dem monologischen Anfangsstandpunkt überhaupt noch nicht zur Verfügung. Erst von einer weit späteren Stufe aus wird der Erkenntnistheoretiker rückblickend und rückgreifend den Gewißheitstypus, der sich ihm zu Beginn der Erkenntnistheorie aufgedrängt hat, mit dem durch den späteren Zusammenhang geforderten Charakter ausstatten, das heißt: ihn zum Range eines für jedwedes Bewußtsein wesenhaften, auch für das allgemeingültige Erkennen die Grundlage liefernden Gewißheitsprinzips erheben können.[1]) Auf dem Standort dagegen, auf dem ich mich jetzt befinde, bin ich nur berechtigt zu sagen, daß ich von zahllosen Bewußtseinserlebnissen ein unbezweifelbar gewisses Wissen habe, und daß ich ebendamit zugleich der unbezweifelbaren Selbstgewißheit des Bewußtseins als der allen diesen Fällen gemeinsamen Gewißheitsweise unbezweifelbar gewiß bin. Das Innewerden dieser Gewißheitsweise kommt bei geeigneter Hinwendung der Aufmerksamkeit unmittelbar zugleich mit dem Gewißsein irgendwelchen besonderen Bewußtseinsinhaltes zustande, und zwar vollzieht sich das Erfassen der Gewißheitsweise mit der schlechtweg vollkommenen Gewißheit wie das Erfassen irgendeines besonderen Bewußtseinserlebnisses.

[1]) Vgl. das 3. Kapitel im 5. Abschnitt gegen den Schluß.

Keine Wesensschauung.

4. Was ich hiermit beschrieben habe, hält sich durchaus auf Erfahrungsboden. Ich hebe dies namentlich deswegen hervor, damit sich keine Verwechselung mit dem „eidetischen" Verfahren Husserls einschleiche. Ich will nicht sagen, daß die Erkenntnistheorie die Selbstgewißheit des Bewußtseins auf Grund der Wesensanschauung vom Bewußtsein ausspreche. Von Erfassung des Bewußtseins in seiner „leibhaften Selbstheit", von „Wesensintuition" ist hier nicht die Rede. Wenn es so etwas geben sollte, so könnte dies erst an weit späterer Stelle der Erkenntnistheorie zur Geltung kommen. Zu Beginn der Erkenntnistheorie steht mir der Begriff „Wesen" als Gegensatz zu Erfahrung und Tatsache und alles, was damit zusammenhängt, überhaupt noch nicht zur Verfügung. Um mit Husserl zu sprechen: diese Darlegungen bewegen sich zunächst durchaus auf dem Boden der „individuellen Anschauung" und nicht der „Wesensschauung"; die Erkenntnistheorie ist in ihrem Beginn nicht „Wesenswissenschaft", sondern „Tatsachenwissenschaft".[1])

Driesch.

Dagegen finde ich mich hinsichtlich dieses Anfanges in Übereinstimmung mit Driesch. Er stellt den Satz an die Spitze: „Ich weiß, daß Ich Etwas weiß." Hiermit gilt ihm als Ausgang der Philosophie das Wissen von „meinem unmittelbaren wissenden Erleben". Auch wenn er dieses Wissen als „geheimnisvolles unauflösbares Urwissen" kennzeichnet, so ist dies in meinem Sinne.[2]) Nur ist dies eine Kennzeichnung, die streng genommen erst von einem späteren Standort des Erkenntnistheoretikers aus möglich ist.

Rückbeziehung des Ich auf sich selbst.

Noch aus einem anderen Grund hebe ich hervor, daß sich die ganze Beschreibung der Selbstgewißheit des Bewußtseins durchaus auf empirischem Boden hält. Es handelt sich um eine Tatsache, die allem Denken, aller Logik gegenüber unangreifbar dasteht. Von einem späteren Standpunkt allerdings kann das logische Denken an diese Tatsache herantreten und seine Fragen und Probleme daran knüpfen. Dem steht selbstverständlich nichts im Wege. Welche Stellung aber auch das logische Denken hierzu einnehmen mag: keinesfalls darf es aus irgendwelchen logischen Gesichtspunkten diese Tatsache in Zweifel ziehen oder gar in

[1]) Man vergleiche hierzu Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 4, 10 f., 16 f. und oft.

[2]) Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 12 f. — Die Logik als Aufgabe, S. 4 f.

Abrede stellen. Unweigerliche Tatsachen lassen sich nicht durch Denkverbote aus der Welt schaffen. Das Denken muß sie, auch wenn sie ihm unbequem sind, anerkennen und mit ihnen fertig zu werden trachten. Ich sage dies besonders mit Rücksicht darauf, daß die Rückbezogenheit auf sich selbst, die zweifellos in der Selbstgewißheit des Bewußtseins (und in potenziertem Maße in dem Gewißwerden der Selbstgewißheit des Bewußtseins) enthalten ist, zuweilen als etwas logisch Unmögliches angesehen wird. Dieses In-sich-Zurückgehen wird wie eine Verletzung des Identitätsgrundsatzes behandelt. Dasselbe Ich, welches weiß, könne nicht zugleich Gewußtes sein. Das Bewußtsein könne sich nicht selbst erleben.[1]) Nimmt man derartige Sätze streng, dann wäre die Selbstgewißheit des Bewußtseins, die doch das Gewisseste von allem ist, für unmöglich erklärt. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Überspannung des Identitätssatzes und die sonstigen Verkennungen, die dem herangezogenen Standpunkte zugrunde liegen, näher zu beleuchten. Hier kam es mir nur darauf an, hervorzuheben, daß in der Selbstgewißheit des Bewußtseins und in dem Gewißwerden dieser Selbstgewißheit eine Tatsache vorliegt, die das spätere Denken einfach anzuerkennen hat. Selbst wenn das Denken in dieser Tatsache Schwierigkeiten fände und dieser Schwierigkeiten nicht Herr werden könnte, müßte es diese Tatsache doch stehen lassen. Insofern in solchen Ausdrücken, wie „Rückbeziehung auf sich", „Sichselbsterfassen", „Insichzurückgehen", nichts als eine Beschreibung dieser Tatsache erblickt wird; ist mit ihnen etwas festgestellt, was über allen Zweifel erhaben ist.

Zweites Kapitel.

Der neutrale Charakter der Anfangsaussagen der Erkenntnistheorie.

1. Ich will mir jetzt über den Charakter der Aussagen, die ich auf Grund der Selbstgewißheit meines Bewußtseins zu Be-

Was „Ich" zu Beginn der Erkenntnistheorie bedeutet.

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 42 f. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit (1912), S. 198, 202. Auch Schopenhauer lehrt, daß das Subjekt „das Erkennende, nie Erkannte" ist. Das Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet. Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein (Die Welt als Wille und Vorstellung; Bd. 1 [Reclam], S. 35; Bd. 2 [Reclam], S. 577).

ginn der Erkenntnistheorie zu machen in der Lage bin, klar werden. Ich bin beispielsweise in unüberbietbarem Grade gewiß, daß ich mich durstig oder müde fühle, daß ich eine weite grüne Fläche sehe, daß ich mir in der Phantasie das Meer vorstelle, daß ich einen Entschluß fasse. Es sind also Bewußtseinsvorgänge, Bewußtseinserlebnisse, Bewußtseinsinhalte, von denen ich rede, und ich rede von ihnen als den meinigen; mein Ich kommt in den Bezeichnungen der Inhalte der unmittelbaren Gewißheit beständig vor, wenn auch nicht immer gerade der Ausdruck „ich" gebraucht wird. Was ist es denn nun, was ich hier, wo noch jede andere Gewißheitsart in völligem Dunkel liegt, mit diesen Bezeichnungen allein meinen kann?

Der neutrale Charakter des Ich.

2. Erstens halte ich mir vor Augen, daß alle Aussagen, die ich zu Beginn der Erkenntnistheorie mache, einen streng monologischen Charakter tragen. Ob es noch andere Bewußtseinssphären außer der für mich vorhandenen gibt, liegt völlig im Ungewissen. Für die Bedeutung meiner Aussagen kommt die Frage nach dem Dasein anderer Iche nicht in Betracht. So entbehrt also das, was ich meine, wenn ich solche Wörter wie „ich", „mein", „Bewußtsein", „Erlebnis" und dergleichen gebrauche, durchaus jeder — wenn ich so sagen darf — ichlichen Zuspitzung. Die Beziehung des Ausgesagten auf mein Ich ist nicht durch den Kontrast der fremden Iche gehoben. Was ich als mein Bewußtseinserlebnis bezeichne, hebt sich nicht ab von einer geistigen Umwelt. Die Tatsachen, die ich auf Grund der Selbstgewißheit feststelle, sind freilich als in meinem Bewußtsein gegebene gewußt. Allein diese Wörter „mein", „ich" und dergleichen bedeuten hier nur den Hinweis auf das unbefangen Vorliegende, auf das einfach Vorhandene, das eben als ein mir Bewußtes, mir Gewisses vorhanden ist. Mein Bewußtsein ist hier zu Beginn der Erkenntnistheorie noch neutralen Charakters.

Das Fehlen des Gegensatzes von Seelischem und Körperlichem.

3. Zweitens sage ich mir: für die Anfangsaussagen der Erkenntnistheorie liegt auch die Frage, ob es eine körperliche Außenwelt gibt, und wie diese geartet ist, völlig im Dunklen. Alle Auffassungsabstufungen, angefangen vom Materialismus bis zum Konszientialismus hin, sind für den Standort, auf dem ich mich befinde, gleich möglich. Das heißt: die Aussagen, die ich auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins mache, stehen nicht

unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes von Seelischem und Körperlichem. Dieser Gegensatz ist für mich hier noch nicht vorhanden. Ich stelle meine Bewußtseinserlebnisse nicht in der Meinung fest, damit Aussagen über Seelisches, über dieses dem Körperlichen entgegengesetzte Seinsgebiet, zu machen. Diese Zugespitztheit dessen, was ich als meine Bewußtseinserlebnisse ausspreche, auf den Gegensatz zum Körperlichen, Materiellen, Physischen hin (oder wie man sich ausdrücken mag), fehlt vollständig. Von einem später zu gewinnenden Standpunkte aus wird vielleicht das Gebiet, auf das sich die Anfangsaussagen des Erkenntnistheoretikers beziehen, als in das Seelische hineinfallend angesehen werden. Und insofern ich den Standort der beginnenden Erkenntnistheorie verlasse und als ein Philosoph, der sich eine bestimmte Überzeugung erworben hat, spreche, muß ich sagen: ohne Zweifel gehört der Gegenstand der Anfangsaussagen auf die Seite des Seelischen im Gegensatze zur körperlichen Außenwelt. Allein insofern ich auf dem Standort der beginnenden Erkenntnistheorie stehe, weiß ich davon nichts und nehme meine Bewußtseinswelt als das für mich zunächst einzig Bestehende unbefangen hin. Dieses für mich Vorhandene ist zunächst ein Sein sui generis, ein Sein, das im Vergleiche mit dem Gegensatze von Seelischem und Körperlichem durchaus neutralen Charakter hat.[1])

Der Begriff des idealen Reiches ist fernzuhalten.

In der gegenwärtigen philosophischen Literatur begegnet man überaus häufig dem Gedanken, daß es neben dem Psychischen und dem Physischen noch eine dritte Sphäre gebe: das Reich der Geltungen, der Werte, der reinen Sachverhalte, des Logischen, des idealen Daseins oder mit welchem Namen sonst diese vom Gegensatz des Seelischen und Körperlichen nicht getroffene Sphäre bezeichnet werden mag.[2]) Ich brauche kaum hervorzu-

[1]) Wenn daher von manchen Seiten, so von den Erkenntnistheoretikern der Machschen Richtung, gesagt wird, daß die erste Tatsache, die uns entgegentritt, „die von der psychischen Natur aller Tatsachen“ ist (Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart [1905], S. 18), so ist dies vom Standpunkte der Erkenntnistheorie mindestens nicht genau ausgedrückt.

[2]) Als Beleg für die überaus weite Verbreitung dieser Anschauung mag angeführt werden, daß auch in Oswald Külpes realistisch gerichteter Philosophie diese dritte Sphäre eine prinzipiell wichtige Stelle einnimmt (Die Realisierung; Bd. 1 [1912], S. 12 f., 225 ff.).

heben, daß, wenn ich den Gegenstand der Anfangsaussagen des Erkenntnistheoretikers als eine neutrale, von dem Gegensatze des Psychischen und Physischen noch unberührte Sphäre bezeichne, dies mit jener Anschauung nichts zu tun hat. Dort handelt es sich um eine endgültige Gliederung alles Bestehenden; bei mir dagegen nur um eine vorläufige, unter dem Anfangsgesichtspunkte der Erkenntnistheorie sich ergebende Charakterisierung. Dort ist mit der Annahme eines vom Gegensatze des psychischen und physischen Seins nicht getroffenen idealen Reiches ein Weltanschauungsergebnis gewonnen. Hier dagegen bedeutet der neutrale Charakter noch nicht im entferntesten eine Entscheidung hinsichtlich der Gliederung des Bestehenden. Ja gerade weil diese Frage noch gänzlich offen liegt, deswegen trägt meine Bewußtseinssphäre für den monologischen Standpunkt, auf dem ich mich zu Beginn der Erkenntnistheorie befinde, das Aussehen des Neutralen. Mit dem Fortschreiten der erkenntnistheoretischen Untersuchung wird denn auch dieser Charakter des Neutralen bald verschwinden.

Beseitigung zweier Mißverständnisse.

4. Der Begriff des „Neutralen“ darf nicht übertrieben werden. Man könnte sagen: weil der Gegenbegriff des Du fehlt, sei es ohne Sinn, wenn ich als monologischer Erkenntnistheoretiker das, was ich erlebe, als „mein“ Erleben charakterisiere; und weil der Gegenbegriff der körperlichen Außenwelt fehlt, sei es sinnlos, wenn ich zu Beginn der Erkenntnistheorie mein Erleben durch das Wort „Bewußtsein“ charakterisiere. Zu Beginn der Erkenntnistheorie dürfe daher nicht von „Ich“ und ebensowenig von „Bewußtsein“ die Rede sein. Von derartigen Gedankengängen ist die Stellung bestimmt, die Petzoldt zu der Grundlegung der Erkenntnistheorie einnimmt.[1])

Hiergegen ist folgendes zu erwidern. Was ich als monologischer Erkenntnistheoretiker vorfinde und feststelle, deckt sich in seiner Wesensart genau mit dem, was ich später, nachdem ich die Gegenbegriffe des Du und des Materiellen gewonnen haben werde, als meine Bewußtseinswelt vorfinden werde. Nur fehlt die Beleuchtung, Betonung, Zuschärfung dieser Wesensart durch den Gegensatz. Auch für mich als monologi-

[1]) Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. 2 (1904), S. 300 f., 304, 317.

schen Erkenntnistheoretiker ist alles Gegebene auf einen nie fehlenden Mittelpunkt, auf das an meine leibliche Erscheinung geknüpfte Ich, bezogen. Auch vom Standpunkte der beginnenden Erkenntnistheorie bin ich „dieser da". Keinem Erlebnisse fehlt dieser nicht näher beschreibbare Mittelpunktsbezug, der Bezug auf mich als „diesen", der da erlebt. Auch auf dem neutralen Boden, auf dem ich zunächst stehe, finde ich, indem ich meiner Erlebnisse gewiß bin, mich zugleich auch als den diese Erlebnisse Erlebenden. Wenn ich als beginnender Erkenntnistheoretiker unter „Ich" diesen Erlebenden verstehe, der bei allen seinen Erlebnissen dabei ist, so ist auch die beginnende Erkenntnistheorie nicht schlechterdings ichlos. Nur die Ich-Zugespitztheit ist fernzuhalten. Ebenso darf die Erlebnissphäre gleich von Beginn an als Bewußtsein bezeichnet werden. Es darf der neutrale Charakter nicht so verstanden werden, als ob es, wie Petzoldt meint, einerlei wäre, ob man der neutralen Erlebnissphäre den Namen „Geist" oder „Materie" oder sonst einen gibt. Was der neutralen Bewußtseinssphäre fehlt, ist nur die Zugespitztheit durch den Gegenbegriff. Man wird sich daher allerdings zu ihrer Kennzeichnung solcher Ausdrücke wie Seele, Geist, Innerlichkeit zu enthalten haben.

Von wesentlich anderen Erwägungen aus als Petzoldt kommt auch Rickert zu dem Ergebnis, daß die Erkenntnistheorie nicht mit dem Begriff „mein Bewußtsein" anfangen dürfe. Die Problemstellung der Erkenntnistheorie müsse freilich vom Subjekt ausgehen, aber von einem unpersönlichen, allgemeinen Subjekt, von einem Bewußtsein, das von aller Individualität frei zu denken ist. Er nennt es das erkenntnistheoretische Subjekt. Der Ausdruck „mein Bewußtsein" dürfe nicht auf dieses leere, rein formale Bewußtsein angewandt werden.[1]) Ich habe hier Rickerts „erkenntnistheoretisches Subjekt" nicht auf seine Haltbarkeit zu prüfen. Dies wird an späterer Stelle geschehen. Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß, wie es auch mit der Triftigkeit dieses Begriffes bestellt sein mag, er doch keineswegs an den Anfang einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie gehört. Keinesfalls bedeutet dieser Begiff etwas, was erlebt werden kann. Er ist als Tatsache nirgends aufzuweisen. Und er will dies auch nicht sein. Sein Vorzug besteht nach Rickert ja gerade darin,

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 46 ff.

daß er ein „Unwirkliches“ bedeutet. Auf eine so überaus künstliche Begriffsschöpfung, wie es das „erkenntnistheoretische Subjekt“ ist, die ganze Erkenntnistheorie gründen wollen: dies scheint mir Ähnlichkeit mit dem Unternehmen zu haben, eine Pyramide auf ihre Spitze stellen zu wollen. Nicht auf das schlechterdings ichlose, leere, unwirkliche Bewußtsein, sondern auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins als auf einen in unmittelbarem Erleben gegenwärtigen Faktor ist die Erkenntnistheorie zu gründen. Nur darf „ich“ und „mein“ und „Bewußtsein“ nicht in einem durch den Gegensatz zugespitzten Sinn verstanden werden.

Auch Rickert nimmt den allerersten Ausgang von dem „absolut unbezweifelbaren und selbstverständlichen Erlebnis“, daß „alles unmittelbar gegebene Sein ein Sein im Bewußtsein ist“. Er nennt dies den „Satz der Immanenz“.[1]) Allein er geht nicht daran, diesen Satz erkenntnistheoretisch zu behandeln, ihn in seiner Bedeutung für die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis herauszuarbeiten; sondern er wendet sich sofort zu begriffsspaltenden Erwägungen, denen, wie mir wenigstens scheint, der Wirklichkeitshintergrund fehlt.

Drittes Kapitel.

Der vorlogische Charakter der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Das Denken: unbeteiligt an der Selbstgewißheit.

1. Ein besonders schweres Mißverständnis wäre es, wenn man behaupten wollte, daß an der Selbstgewißheit des Bewußtseins bereits die Arbeit des Denkens beteiligt sei, und daß daher diese Selbstgewißheit kein eigentümlicher Gewißheitstypus im Unterschiede vom denkenden Erkennen sei.

Es kommt darauf an, die Selbstgewißheit des Bewußtseins in ihrer Reinheit aufzufassen und in die, kraft dieser Gewißheit gemachten, Aussagen nichts hineinzuflechten, was aus dem Denken stammt. Im gewöhnlichen Leben freilich und auch auf dem Boden der Wissenschaften tritt die Selbstgewißheit des Bewußtseins in der Regel mit einem mehr oder weniger starken Gedankeneinschlag auf. Diesen Einschlag gilt es auszuschalten. Dabei liegt nun die Sache nicht etwa so, daß diese Ausschaltung

[1]) Rickert, ebenda, S. 29, 52 f.

der auf Rechnung des Denkens kommenden Faktoren die Selbstgewißheit des Bewußtseins in ihrem Wesen angriffe oder sie gar vernichtete. Wäre dies der Fall, so würde man allerdings berechtigt sein, die Selbstgewißheit des Bewußtseins als solche als bereits mit Denkleistungen durchsetzt anzusehen. In Wahrheit aber tritt durch die Ausschaltung der Denkleistungen, die sich in der Regel mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins verquickt zeigen, diese allererst in ihrer reinen Eigentümlichkeit hervor.

Urteilsform: äußerliches Hilfsmittel.

Der Schein der Unentbehrlichkeit des Denkens für die Selbstgewißheit des Bewußtseins entsteht insbesondere dadurch, daß die auf diesem Wege entstandenen Gewißheiten sich in Urteilsform kleiden, die Urteilsform aber eine Leistung des Denkens ist. In dem Urteil bringt sich die notwendige Zugehörigkeit der Prädikatsvorstellung zur Subjektsvorstellung zum Ausdruck. So wichtig dies ist, so ist doch zu beachten, daß die Urteilsform nicht zur Selbstgewißheit des Bewußtseins als solcher gehört. Nur insofern die Selbstgewißheit des Bewußtseins sich sprachlich zum Ausdruck bringen will, etwa um sich mitzuteilen; ebenso insofern sie ihre Inhalte unseren Erkenntniszusammenhängen eingliedern will, muß sie sich naturgemäß der Urteilsform bedienen. Aber die Selbstgewißheit des Bewußtseins als solche hat mit der Wesenseigentümlichkeit des Urteilens, mit dem Notwendigkeitscharakter der im Urteil ausgesprochenen Verknüpfung nicht das Mindeste zu schaffen. Es handle sich etwa um das Innesein von Süß. Wenn ich den Inhalt dieses Inneseins ausdrücken und mitteilen und ihn in den vorhandenen Tatbestand meines Wissens aufnehmen will, sage ich: dies schmeckt süß. Allein diese Streckung durch Pronomen, Verbum und Adverbium hindurch gehört nicht zu meiner Selbstgewißheit als solcher; sondern diese besteht einzig in dem, was ich mit dieser Selbstgewißheit gesagt haben will, was ich durch sie zu besitzen gewiß bin; und dies ist nichts als das unmittelbare Erlebnis von Süß, das Gegenwärtighaben von Süß. Die in der Gliederung des Urteils in Subjekt und Prädikat sich zum Ausdruck bringende Notwendigkeit des Verknüpfens liegt nicht im Sinne jener meiner Selbstgewißheit von Süßschmecken. Die Gliederung des Selbstgewißheitsinhaltes durch das Urteilen ist ein notgedrungen gewähltes äußeres Hilfsmittel,

das nach der inneren Bedeutung, die ihm innewohnt, für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kommt. Der Notwendigkeitscharakter des Urteilens ist bei diesem Heranziehen des Urteilens als äußerer Hülse ausgeschaltet. Das Süß-Innesein ist sonach ein vorlogisches Verhalten. Die Notwendigkeit der Urteilsverknüpfung hat mit dem Süß-Innesein nicht das Mindeste zu schaffen. Wer dies verkennt, mißdeutet und verfälscht das Selbstinnesein des Bewußtseins von Grund aus. Indem ich der Selbstgewißheit des Bewußtseins als einer eigentümlichen Gewißheitsweise unbedingt gewiß bin, bin ich eben darin auch dessen unbedingt gewiß, daß von logischem Verknüpfen schlechterdings nichts darin zu finden ist. Die Urteilsform ist vom Standpunkte der Selbstgewißheit des Bewußtseins aus einer Gebärde gleich zu erachten, deren sich die Selbstgewißheit notgedrungenerweise bedienen muß, um sich zum Ausdruck zu bringen, die aber mit ihrer Wesenseigentümlichkeit nicht nur nichts zu tun hat, sondern sie geradezu in eine ihr fremde Form zwängt.

Wörter: ohne begrifflichen Sinn.

2. Hiermit hängt etwas Weiteres eng zusammen. Die Wörter, deren sich die Selbstgewißheit bedient, um ihre Inhalte monologisch in Urteilsform zu kleiden, haben in gewisser Hinsicht einen wesentlich anderen Sinn, als ihnen üblichermaßen zukommt. Sie haben hier lediglich die Bedeutung von Zeichen, die auf das in meinem Bewußtsein jetzt Gegenwärtige hinweisen. Dagegen ist aus ihrer Bedeutung die gesamte Gedankenarbeit, die auf Grund einer zahlreiche Menschengeschlechter umfassenden Entwicklung mit ihnen verschmolzen ist, schlechtweg auszuschalten. Wer freilich die sprachlichen Bezeichnungen in dem üblichen logisch durchgebildeten Sinne nimmt, muß in den Selbstgewißheits-Aussagen reichliche logische Arbeit geleistet finden.[1]) So ist beispielsweise die in den sprachlichen Bezeichnungen mitgedachte

[1]) So glaubt Nietzsche die unmittelbare Gewißheit dadurch ad absurdum führen zu können, daß er geltend macht: man müßte immer zum mindesten vorher schon wissen, was „Sein“ und was „Wissen“ ist (Werke, Bd. 14, S. 6 f.; in dem „Unveröffentlichten aus der Umwertungszeit“). Besonders häufig begegnet man derartigen Einwürfen bei den Transzendentalphilosophen. So sagt Fritz Münch: „Das Erlebnis in seiner Blöße ist stumm geboren, unaussagbar, namenlos“; sobald man etwas von ihm aussage, setze man schon Kategorien voraus (Erlebnis und Geltung [30. Ergänzungsheft der „Kantstudien“, 1913], S. 27).

Gliederung des Erfahrungsdaseins nach Gattungen, Arten, Unterarten dort, wo ich als monologisch verfahrender Erkenntnistheoretiker meinen Selbstgewißheits-Inhalten Aussageform gebe, als nicht zu den Wörtern gehörig anzusehen. Sage ich: „Dies ist weiß", so bedeutet auf diesem meinem Standpunkte das Wort „weiß" nicht etwa ein Glied in der für das Farbenreich geltenden Einteilung; geschweige denn, daß der physikalisch-physiologische Hintergrund, der sich uns mit dem Wort „weiß" verbindet, mitgedacht werden dürfte. Sondern „weiß" ist lediglich gleichsam ein Hinweisen mit dem Finger auf diesen meinem Bewußtsein gegenwärtigen Empfindungsinhalt. Die in solchen Aussagen gebrauchten Wörter beziehen sich ausnahmslos ausschließlich auf das jeweilig dem Bewußtsein gegenwärtige Einzelne. Der allgemeine, begriffliche Sinn der Wörter ist durchweg auszuschalten, wo es sich um Aussagen der Selbstgewißheit handelt.

Gegensatz zur Transzendentalphilosophie.

3. Die hier vertretene Ansicht steht in bewußtem Gegensatze zu der modernen Transzendentalphilosophie, wonach es widersinnig sein soll, ein Denkfremdes, ein Vorlogisches, ein Reich der Gegebenheiten anzunehmen. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist das schlechtweg Vorlogische, das erkenntnistheoretisch Rein-Gegebene. Die Transzendentalisten haben bei ihrer Bekämpfung des Gegebenen fast immer nur die Empfindung im Sinne. Ich stelle mich ihnen mit der viel weiter gehenden Behauptung entgegen, daß nicht etwa nur in dem, was ich empfinde, sondern in allem, dessen ich kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins gewiß bin, ein für das Denken schlechtweg Gegebenes vorliegt. Der Inhalt freilich, den die Selbstgewißheit des Bewußtseins erfaßt, zeigt alle nur möglichen Grade von Verwickeltheit; häufig ist er ein Ergebnis mühevoller Erarbeitung, eine aus Schöpferkraft entsprungene Leistung. Es ist Sache der Psychologie oder, wenn man will, der Phänomenologie, und in gewissen Fällen auch Sache späterer Teile der Erkenntnistheorie, die zusammengesetzte Beschaffenheit der Bewußtseinsgebilde aufzulösen. Dabei wird es zweifellos geschehen, daß auch die Mitwirkung der Denkbetätigung als ein wichtiger Faktor für das Zustandekommen gewisser Bewußtseinsgebilde zutage treten wird. Allein trotz alledem ist, als Gewißheitsweise betrachtet, also erkenntnistheoretisch genommen, die Selbstgewißheit meines Bewußtseins ein schlechterdings logisch

Unauflösliches, ein für den Standpunkt des Denkens einfach Gegebenes, ein im Vergleich mit dem Denken schlechtweg Andersartiges. Das Denken findet diese vorlogische Gewißheit einfach vor.[1]) Mag noch so viel Arbeit in den Bewußtseinsgebilden stecken, und mag diese Arbeit noch so sehr logischer Art sein: dies ist völlig gleichgültig, wenn es sich darum handelt, daß mir die Bewußtseinsgebilde in der Weise unmittelbaren Erlebens, in reinem Selbstinnesein gewiß werden. Sie werden damit eben zum Inhalt einer vorlogischen Gewißheit und bieten sich dem denkenden Erkennen, falls es sich auf sie richten will, als Material, als „Gegebenes" an.[2])

Es liegt an dieser Stelle kein Anlaß vor, kritisch auf die Art und Weise einzugehen, wie die Marburger Schule die Empfindung in ein Logisches aufzulösen versucht. Hier haben wir es nicht mit der Empfindung im Besonderen, sondern mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins in ihrem vollen Umfang zu tun.

Dürr. Was es heißt: die Selbstgewißheit des Bewußtseins ins Logische umdeuten und so verfälschen, kann man aus den Ausführungen in dem Schriftchen Ernst Dürrs „Über die Grenzen der Gewißheit" ersehen. Hier wird die Aussage: „Ich empfinde jetzt Rot" gleichgesetzt der Aussage: „Wenn ich mir einer Rotempfindung bewußt bin, dann kann ich nicht mit Überzeugung urteilen: ich empfinde jetzt nicht Rot." Beide Aussagen hält Dürr für gleichwertig; denn in der ersten Aussage seien die „Bedingungen für die Unmöglichkeit des Gegenteils" mitgesetzt.[3]) Gerade hierin aber liegt die logische Umdeutung. Was Dürr mit jenem Satze vornimmt, ist das Erheben auf eine völlig andere Gewißheitsstufe. Das logische Zuschärfen, das Ziehen logischer Folgerungen ist ja gerade das, was jenes unbefangene, schlichte Sichhingeben des Bewußtseins an sein eigenes Gewißsein nicht ist.

---

[1]) Frischeisen-Köhler meint im Grunde dasselbe, wenn er von einem „vorgängigen Wissen, das noch nicht Erkenntnis ist," redet, und das „die unumgängliche Voraussetzung für jede Bestimmung im Erkenntnisprozeß" bildet (Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 55 f.).

[2]) Anders urteilt Bauch, der in der Tatsache, daß die Bewußtseinsinhalte erarbeitet sind, eine Widerlegung der Gegebenheit dieser Inhalte sieht (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 89 f.).

[3]) Ernst Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit (1903), S. 88 f.

Hugo Bergmann.

Nicht so gewaltsam umdeutend, aber doch auch umdeutend verfährt Hugo Bergmann. Er gehört zu den Vertretern der „Evidenz der inneren Wahrnehmung", mit anderen Worten: der Gewißheit von den Bewußtseinserlebnissen. Nur ist er der Meinung, daß der inneren Wahrnehmung die Urteilsform wesenseigentümlich ist. Alle innere Wahrnehmung sei ein „Anerkennen des angeschauten Gegenstandes". Zwar mit Benennen, Deuten, Klassifizieren habe sie nichts zu tun; aber sie bestehe jederzeit in eingliedrigem Urteilen, in schlichtem Anerkennen.[1]) Auch hiermit ist schon zuviel gesagt. Indem ich die Gewißheit des Rot-Empfundenen habe, bin ich mir selbst monologisch hingegeben. Alles Anerkennen setzt voraus, daß ein Überindividuell-Geltendes an mich herantritt. Davon aber kann hier nicht die Rede sein.

Meinong.

Ebensowenig ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins so zu verstehen, als ob in dem Gewißsein von einem Bewußtseinsinhalt immer ein Existentialurteil enthalten wäre. Vor allem Meinong vertritt die Ansicht, daß jede Wahrnehmung ein Existentialurteil sei.[2]) Ich sehe hierin eine Logisierung der Wahrnehmung. Ohne Zweifel ist das Wahrnehmen häufig zugleich implizite als ein Existentialurteil *gemeint*. Aber das Wahrnehmen ist und bleibt Wahrnehmen auch abgesehen von allem Existentialurteil. Wenn ich gedankenlos und träumend ins Grün hinausschaue, so ist Wahrnehmung ohne Existentialurteil vorhanden. Ich will nun sagen: man darf nicht in Verallgemeinerung der Ansicht Meinongs die Selbstgewißheit des Bewußtseins so deuten, als ob sie immer schon zugleich ein Existentialurteil wäre. Davon wird in der Selbstgewißheit meines Bewußtseins als solcher schlechterdings nichts erlebt. Freilich bin ich in dieser Gewißheit jedesmal irgend eines Vorhandenen, Bestehenden, Seienden, oder wie man sagen will, gewiß. Allein dieses Gewißsein ist weit entfernt davon, immer eine Urteilsgewißheit sein zu müssen.

Selbstgewißheit des Bewußtseins: ein letztes Gewißheitsprinzip.

4. Die Selbstgewißheit meines Bewußtseins darf ich als ein *schlechthin letztes Gewißheitsprinzip* (mit welchem Worte ich freilich die Rolle des im Beginne stehenden Erkenntnis-

[1]) Hugo Bergmann, Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung (1908); S. 6 ff., 43 f., 58 f.

[2]) Alexius Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906). S. 16 ff.

theoretikers überschreite [S. 58]) bezeichnen. Damit will ich sagen: indem ich der Selbstgewißheit meines Bewußtseins inne werde, bin ich zugleich dessen gewiß, daß nichts darin mich auf eine andere Gewißheitsquelle hinweist, auf deren Grundlage oder durch deren Hilfeleistung allererst die Selbstgewißheit meines Bewußtseins zustande käme. Die Selbstgewißheit meines Bewußtseins ruht schlechtweg in sich selbst.

Meinong und Lipps.

Besonders unter der Bezeichnung der inneren Wahrnehmung wird der Selbstgewißheit des Bewußtseins von verschiedenen Standpunkten aus eine hervorragende erkenntnistheoretische Bedeutung zuerkannt. So hebt Meinong die „Evidenz der inneren Wahrnehmung" nachdrücklich, wenn auch mit großen Einschränkungen, gegen alle Anfechtungen hervor. Es gibt, so drückt er sich vorsichtigerweise aus, psychische Geschehnisse, von deren Existenz wir unmittelbare Evidenz erlangen können. Die grundlegende Bedeutung, die von Alters her der inneren Wahrnehmung in der Erkenntnistheorie zugesprochen wurde, kommt ihr trotz der verschiedenartigsten Einschränkungen wirklich zu.[1]) Sodann ist hier auf Theodor Lipps hinzuweisen. Gemäß der Grundrichtung seines Denkens beruht das ganze Gebäude der denkenden Erkenntnis auf dem unmittelbaren Erleben des Bewußtseins von sich selbst und seinen Objekten, auf dem unmittelbaren Bewußtsein der Subjektivität und der Objektivität.[2]) Indessen so sehr die Verwandtschaft dieser und ähnlicher Anschauungen mit der hier vertretenen Auffassung in die Augen fällt, so drängt sich doch auch der wesentliche Unterschied sofort auf. Was innere Wahrnehmung oder unmittelbares Bewußtsein von Subjekt und Objekt heißt, ist nichts erkenntnistheoretisch rein Herausgearbeitetes, sondern durchweg mengen sich psychologische Gesichtspunkte ein. Es fehlt die Einsicht, daß die Erkenntnistheorie schlechterdings voraussetzungslos verfahren müsse, und daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins der einzig mögliche Anfang

[1]) Meinong, ebenda, S. 47 ff., 79.

[2]) Theodor Lipps, Grundzüge der Logik (1893), S. 2 ff. Auch was Emil Lask als „atheoretisches, theoretisch unberührtes Erleben" kennzeichnet (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre [1911], S. 84 f., 131 ff.), deckt sich, wenn ich Lask recht verstehe, mit dem, was ich Selbstgewißheit des Bewußtseins nenne.

dieser voraussetzungslosen Erkenntnistheorie sei. Der Selbstgewißheit, die Meinong und Lipps zugrunde legen, fehlt gleichsam die erkenntnistheoretische Nacktheit, in der die Selbstgewißheit, wie ich sie verstehe, auftritt. Anders ausgedrückt: bei jenen Forschern ist die Selbstgewißheit nicht unter die Beleuchtung der ungeheueren Tragweite gerückt, die ihr bei mir insofern zukommt, als sie einen unbedingten und zugleich subjektivistischen Anfang der Erkenntnistheorie bedeutet.[1]) Bei Driesch dagegen hat, wenn auch unter anderem Namen, die Selbstgewißheit des Bewußtseins dieselbe grundsätzliche Stellung wie bei mir.

Külpe.

Ähnlich wie über Meinong und Lipps ist in dieser Hinsicht über Külpe zu urteilen. Er erkennt der Selbstgewißheit des Bewußtseins eine gewisse Beitragsleistung beim Zustandekommen des Erkennens zu. Aber er ist weit davon entfernt, in ihr ein schlechtweg Grundlegendes zu erkennen. Die psychologischen Bedingungen und Schranken, unter denen die Selbstgewißheit des Bewußtseins entspringt, gelten ihm sofort als erkenntnistheoretische Unvollkommenheiten. Weil es für uns in gewissen Fällen zu einer Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht kommt, schließt er sofort, daß ihr eine erhebliche erkenntnistheoretische Bedeutung nicht zugesprochen werden könne. Während ich sage, daß gerade der monologische, intrasubjektive Charakter dieser Selbstgewißheit ihren unvergleichlichen Vorzug — ihre Unbezweifelbarkeit — begründet, ist dies nach der Schätzung Külpes lediglich ein Mangel: ihre Evidenz ist eben „nur ein subjektiver Eindruck" und „als solcher von subjektiven Bedingungen abhängig". „Der erkenntnistheoretische Wert dieser Gewißheit steht somit nicht hoch." [2])

Selbstgewißheit: Grundlage aller Wissenschaften.

5. Im Gegensatze zu einer solchen geringen Bewertung behaupte ich, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht etwa nur der Erkenntnistheorie ihren voraussetzungslosen Anfang ermöglicht, sondern auch für alle Wissenschaft von unentbehrlich-grundlegender, geradezu unermeßlicher Bedeutung ist.[3]) Diese

[1]) Es ist beispielsweise bezeichnend, daß Lipps dem Zweifel, ob eine wirkliche Außenwelt bestehe, jedes wissenschaftliche Recht abspricht (Logik, S. 16).

[2]) Oswald Külpe, Die Realisierung; Bd. 1, S. 51 ff., 62 ff.

[3]) Hierin treffe ich mit Wundt zusammen. Die Empfindung Blau (so

Behauptung kann ich freilich nicht als monologischer Erkenntnistheoretiker, sondern allein vom Standpunkt meines sonstigen Wissens aussprechen. Ich verlasse hier also mit vollem Bewußtsein den Standpunkt des beginnenden Erkenntnistheoretikers und spreche als ein den Wissenschaftsbestand Überblickender. Und da geht meine Behauptung dahin, daß die Wissenschaft überhaupt nichts zu bearbeiten vorfände, wenn ihr nicht letztlich die Selbstgewißheit des Bewußtseins beständig Stoff lieferte. Wäre die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit der unermeßlichen Fülle ihres Inhalts nicht in Bereitschaft, so stünde das Denken vor einer vollkommenen Leere. Würde nichts erlebt, so könnte auch nichts gedacht werden. Das subjektive Erleben schafft die unausschöpfliche Fülle dessen zutage, was aller Wissenschaft den Inhalt gibt. Auch eine Wissenschaft der geometrischen und arithmetischen Verhältnisse könnte es ohne die Grundlage subjektiven Erlebens und der mit ihm gegebenen unbedingten Selbstgewißheit nicht geben. Doch dies alles ist, wie gesagt, hier in vorwegnehmender Weise behauptet. Indessen wird schon durch die allernächsten Betrachtungen auf die grundlegende Wichtigkeit der Selbstgewißheit des Bewußtseins für die Wissenschaft manches Licht fallen.

Vorlogisch und irrational.

6. Es wird nicht überflüssig sein, die hier vertretene Ansicht in ihrem Verhältnis zu einer Lehre Rickerts kurz zu kennzeichnen. Auch Rickert kennt sofort zu Beginn seiner Erkenntnistheorie ein „Irrationales“ im Bewußtsein. Der Bewußtseinsinhalt ist „für das logische Denken total undurchdringlich“. Nämlich: sofern er ein individuell Bestimmtes ist, findet das Denken an ihm seine Grenze. Dieses Rot und dieses Blau ist durchaus irrational. Hiermit ist wesentlich mehr behauptet, als ich gesagt haben will. Mit der alogischen Natur der unmittelbaren Selbstgewißheit ist darüber, wie sich der Bewußtseinsinhalt zum Denken verhalte, noch schlechtweg keine Bestimmung ge-

heißt es bei ihm), die ich beim Anblick des Himmels in mir finde, ist mir als eine nicht zu bestreitende Tatsache meines Bewußtseins gegeben. Er nennt dies die unmittelbare Gewißheit und sieht in ihr „die Grundlage, von der alle objektive Gewißheit ausgeht“. „Das in der inneren Erfahrung Gegebene ist unmittelbar gewiß“ (Logik, Bd. 3, Aufl. 3, S. 407 f., 421). Auf die erkenntnistheoretischen Probleme, die sich für mich an dieses unmittelbare Gewißsein knüpfen, geht Wundt nicht ein.

troffen. Ob und inwieweit sich der Bewußtseinsinhalt durch das Denken bearbeiten und gleichsam durchdringen lasse, bleibt völlig dahingestellt. Lediglich die sich mir zunächst darbietende Gewißheitsart — eben die unmittelbare Selbstgewißheit — ist als eine mit Logik noch nichts zu schaffen habende, vor aller Hinwendung zum Logischen bereits feststehende, sich in Logisches nicht auflösen lassende Gewißheit gekennzeichnet. Wie unabhängig von der vorlogischen Natur dieser Gewißheit das Verhältnis des Bewußtseinsinhaltes zum Denken ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht nur etwa Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, sondern auch Begriffe, Gedanken, kurz logische Verknüpfungen zum Inhalte hat. Auch was in meinem Denken vorgeht, gehört zunächst zu dem meiner alogischen Selbstgewißheit Gegebenen (vgl. S. 67 f.). Bei Rickert dagegen ist eine bestimmte Feststellung über das Verhältnis des Gegebenen zum Denken getroffen: die individuelle Bestimmtheit ist logisch undurchdringlich. Vielleicht hat Rickert hiermit Recht. Dies kann aber zu Beginn der Erkenntnistheorie nicht entschieden werden.[1])

Viertes Kapitel.

Psychologische Bedingungen des Eintretens der Selbstgewißheit.

Selbstgewißheit und Aufmerken.

1. Als monologischer Erkenntnistheoretiker sage ich mir: wann immer ich auch kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins irgendwelcher Bewußtseinsinhalte gewiß geworden bin, jedesmal erlebte ich dabei eine eigentümliche Hinwendung des Bewußtseins auf den jeweilig vorliegenden Bewußtseinsinhalt. So gewiß ich eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes bin, so gewiß bin ich auch, daß dieses Gewißsein mit einer charakteristischen Blickrichtung meines Bewußtseins auf den vorliegenden Inhalt hin, mit Aufmerken auf ihn verknüpft ist. So weit ich kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins dies und jenes festgestellt habe: immer ist Aufmerken dabei beteiligt gewesen.

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 28 ff., 377 ff. — Noch viel stärker ausgebildet trifft man diesen Gedanken bei Emil Lask an (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 54 ff., 73, 76).

Auch sagt mir — so fahre ich als monologischer Erkenntnistheoretiker fort — meine Erinnerung,[1]) daß ich mich oft in einer Bewußtseinshaltung befinde, die nicht durch ein Aufmerken charakterisiert ist: in einer Bewußtseinshaltung des Dahindämmerns, des müden Träumens. Und zugleich sagt mir meine Erinnerung, daß es bei mir in solchen aufmerksamkeitslosen Bewußtseinszuständen zu unbezweifelbarer Gewißheit über das damals im Bewußtsein Gegebene nicht gekommen ist. Wo das Aufmerken fehlte, dort fehlte auch die Selbstgewißheit meines Bewußtseins.

Aufmerken: Bedingung der Selbstgewißheit.

2. Soviel vermag ich mir als monologischer Erkenntnistheoretiker zu sagen. Wenn ich mich nun auf den Standpunkt meines sonstigen Wissens, insbesondere auf den Standpunkt der Psychologie stelle, so wird das Gesagte dahin zu ergänzen sein, daß die Aufmerksamkeit die allgemeine Bedingung dafür bildet, daß Selbstgewißheit des Bewußtseins eintritt. Der Psychologe zieht — was auf dem gegenwärtigen Standpunkt verwehrt ist — auch das, was in anderen Menschen vorgeht, als Erfahrungsboden heran und verarbeitet die gefundenen Tatsachen mittels der Kategorien des Denkens. In unserem Fall ist es die Kategorie der Bedingung, die als entscheidend herangezogen wird. Selbstverständlich darf der aufgestellte Satz zunächst nicht für den Aufbau der Erkenntnistheorie verwendet werden. Damit wäre gegen die Voraussetzungslosigkeit gesündigt. Jener Satz ist als ein bloßes Einschiebsel anzusehen.

Wir machen uns den Sinn dieses Satzes noch weiter klar. Ihm zufolge liegen alle solche Bewußtseinsgegebenheiten, auf die sich unser Aufmerken nicht richtet, außerhalb der Sphäre der Selbstgewißheit. Nicht als ob wir uns diesen Bewußtseinsgegebenheiten gegenüber im Zustande der Ungewißheit befänden. Damit wäre der Tatbestand geradezu gefälscht. Vielmehr liegt die Sache so, daß dort, wo kein Aufmerken ausgeübt wird, überhaupt die Bewußtseinseinstellung des Gewißseins nicht aufkommen, also auch Ungewißsein nicht entstehen kann. Das Fehlen der

[1]) Die Erinnerungsgewißheit ist zwar noch nicht in die Selbstgewißheit des Bewußtseins hereingezogen; dies wird indessen sehr bald geschehen. Es mag daher schon hier in vorwegnehmender Weise die Gewißheit des Sicherinnerns verwertet werden.

Aufmerksamkeit führt mit sich das Fehlen der Gewißheitseinstellung des Bewußtseins.

Nur psychologische, nicht erkenntnistheoretische Bedingung.

Auch ist im Auge zu behalten, daß mit dem Aufmerken nicht etwa eine erkenntnistheoretische, sondern eine psychologische Bedingung der Selbstgewißheit aufgewiesen ist. Wäre die Bedingung in erkenntnistheoretischem Sinne zu verstehen, so würde dies heißen, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins eine Gewißheit wäre, die sich nicht als in sich selbst ruhend, sondern als abhängig von einer anderen Gewißheit als ihrer Bedingung weiß. Man braucht dies nur auszusprechen, um einzusehen, daß das Aufmerken keine Bedingung in diesem Sinne ist. Jetzt einen süßen Geschmack zu haben, ist eine Gewißheit, von der es keinen Sinn hat, zu sagen, daß sie über sich hinaus auf eine andere Gewißheit weist, von der sie abhinge; sie ist eine schlechtweg in sich beschlossene, vollkommen sich selbst genügende Gewißheit, eine Gewißheit unbedingter Art. Lediglich das Eintreten dieser Gewißheit, ihr Erscheinen im Laufe der Bewußtseinsgeschehnisse ist an die Bedingung geknüpft, daß sich das Bewußtsein die Haltung der Aufmerksamkeit gibt. Durch diese psychologische Abhängigkeit wird an ihrer erkenntnistheoretischen Vorzugsstellung nicht das Mindeste abgestrichen.

Aufmerksamkeit in weitestem Sinne.

Noch auf ein mögliches Mißverständnis ist hinzuweisen. Das Aufmerken ist hier in seinem weitesten Sinne gemeint. Es sollte nicht etwa gesagt sein, daß ein planmäßiges, methodisches Aufmerken, wie es etwa die experimentelle Psychologie fordert, Bedingung der Selbstgewißheit des Bewußtseins sei. Selbst das Vorsätzliche, Willkürliche ist nicht Erfordernis der Aufmerksamkeit, so wie sie hier gemeint ist; auch die unwillkürliche, sich selbstverständlich einfindende Aufmerksamkeit entspricht der hier in Frage stehenden Bedingung. Ja wir werden weiterhin sehen, daß die unwillkürliche Aufmerksamkeit für die Selbstgewißheit des Bewußtseins in ganz besonderem Maße günstig ist.

Schlichte und reflexive Selbstgewißheit.

Auch darf die doppelte Richtung nicht übersehen werden, die das Aufmerken innerhalb der Selbstgewißheit des Bewußtseins nehmen kann. Bin ich der Süß-Empfindung unmittelbar gewiß, so ist das Aufmerken dem Inhalt der Selbstgewißheit zugewandt. Wenn ich dagegen als Erkenntnistheoriker, gelegentlich der Süß-Empfindung, mir der Selbstgewißheit als einer eigen-

tümlichen Gewißheitsquelle bewußt werde, so ist das Aufmerken nicht nur dem Inhalt der Selbstgewißheit, sondern auch, und mit besonderer Betonung, der Selbstgewißheit als solcher zugekehrt. Dort liegt schlichte Ausübung der Selbstgewißheit vor, hier dagegen Rechenschaftgeben über die Selbstgewißheit, Sichselbsterfassen der Selbstgewißheit. Es ist eben die Selbstbesinnung des Erkenntnistheoretikers, die in dem zweiten Falle dazutritt.

Gefahr der Selbsttäuschung.

3. Ich fahre als monologischer Erkenntnistheoretiker fort.[1]) Ich mache die unbezweifelbare Erfahrung, daß in vielen Fällen, wo ich eine Bewußtseinsgegebenheit mit angespanntester Aufmerksamkeit zu erfassen bemüht bin, dieses Bemühen mir nicht gelingt, sondern daß ich im Ungewissen über das für mein Bewußtsein Vorhandene bleibe. Die Selbstgewißheit — dies erlebe ich — läßt sich trotz aller aufmerksamen Blickwendung in überaus zahlreichen Fällen nicht erreichen. Darin liegt zugleich ausgesprochen, daß ich in allen diesen Fällen die Gefahr der Selbsttäuschung erlebe.

Wenn dem Psychologen diese Tatsache gegenübertritt, so kann dies für ihn zum Anlaß werden, auf die Schwierigkeiten und Hindernisse der inneren Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung, Selbstbeobachtung, oder wie man sonst sagen möge, einzugehen und hiermit im Zusammenhange die Möglichkeit der Selbsttäuschung (das heißt: der Täuschung hinsichtlich der eigenen Bewußtseinserlebnisse als solcher)[2]) zu erörtern. Die Erkenntnistheorie dagegen würde völlig aus ihrer Rolle fallen, wenn sie sich an dieser Stelle auf diese Unternehmungen einließe. Steht ihr ja doch hier das psychologische Begriffsrüstzeug, das hierzu

[1]) Ich werde im Weiteren den Rollenwechsel nicht immer ausdrücklich bezeichnen. Es wäre dies allzu pedantisch. Der Leser wird aus Zusammenhang und Darstellungston ohne Schwierigkeit merken, wo ich als monologischer Erkenntnistheoretiker spreche und hiermit die zum Aufbau der Erkenntnistheorie wesentlichen Bestandstücke liefere, und wo ich als Psychologe oder sonst vom Standpunkte entwickelter Wissenschaft aus Erläuterungen und Weiterführungen gebe.

[2]) Die Sinnestäuschungen haben hiermit nichts zu schaffen. Es kann eine Sinnestäuschung vorliegen, und ich kann doch imstande sein, den Bewußtseinstatbestand, der für mich vorhanden ist, mit unbezweifelbarer Gewißheit anzugeben.

nötig wäre, auch nicht im entferntesten zur Verfügung. Aber auch in Form einer psychologischen Einschiebung diese Untersuchungen hier zu bringen, wird sich kaum empfehlen. Diese Einschiebung würde recht umfangreich ausfallen und müßte daher als eine störende Ablenkung empfunden werden.

Erkenntnistheoretische Belanglosigkeit der Selbsttäuschung.

Dagegen ist es durch den Gang meiner monologischen Feststellungen gefordert, daß ich mir über die erkenntnistheoretische Bedeutung jener Tatsache klar werde. Wird — so frage ich — die Gewißheit der auf Grund der Selbstgewißheit meines Bewußtseins gemachten Aussagen dadurch verringert, daß in zahlreichen Fällen das Bemühen, meiner Bewußtseinserlebnisse mit unbedingter Gewißheit inne zu werden, mißlingt und ich in Ungewißheit über meine eigenen Bewußtseinsvorfindlichkeiten bleibe? Hierauf antworte ich mit einem entschiedenen Nein. Wenn ich unbedingt gewiß bin, jetzt Licht und jetzt Dunkel zu empfinden, so bleibt diese Gewißheit völlig unberührt durch den Umstand, daß ich — so will ich annehmen — trotz allen Bemühens es nicht dazu bringe, unbedingte Gewißheit darüber zu gewinnen, ob neben dem Empfindungsinhalte sich noch ein besonderer Akt des Empfindens in meinem Bewußtsein vorfindet. Oder: wenn ich uneingeschränkt gewiß bin, jetzt einen Entschluß gefaßt zu haben, so wird diese Gewißheit nicht im mindesten dadurch angefochten, daß ich — so will ich annehmen — mich außerstande fühle, die Zusammensetzung des Willensaktes aus seinen elementaren Bewußtseinsfunktionen durch Blickhinwendung sicher festzustellen. Mag ich noch so oft unfähig sein, meiner Bewußtseinsvorfindlichkeiten mit unbedingter Gewißheit inne zu werden, ja mögen mir hierbei noch so oft Irrungen widerfahren sein, so wird dadurch die Unbedingtheit der Selbstgewißheit meines Bewußtseins auch nicht um Haaresbreite geschmälert. Nur der Verbreitungsbezirk der Selbstgewißheit erfährt hierdurch eine Einschränkung. Ich sehe eine grobe Vermengung erkenntnistheoretischer und psychologischer Maßstäbe darin, wenn man die Unbedingtheit der Selbstgewißheit als erschüttert durch die zahlreichen Fälle des Nichtzustandekommens der Selbstgewißheit ansieht. Es liegt zweifellos die psychologische Tatsache vor, daß das Bemühen, des im Bewußtsein Vorhandenen gewiß zu werden, häufig mißlingt. Und sicherlich darf man dies einen mißlichen

Umstand nennen. Allein dadurch, daß in vielen Fällen, wo man sie gern erreichen möchte, sich die Selbstgewißheit nicht verwirklichen läßt, wird ihr Gewißheitscharakter nicht im geringsten beeinträchtigt. Das Nichtvorhandensein dieser Selbstgewißheit in vielen Fällen ist für den Gewißheitscharakter dieser Selbstgewißheit in den Fällen, wo sie vorhanden ist, völlig gleichgültig. In einem jeden Falle, wo Selbstgewißheit vorliegt, ruht sie schlechterdings auf sich selbst; jeder einzelne Fall der Selbstgewißheit spricht und zeugt für sich selbst; sie kommt nicht etwa erst durch vergleichendes Hinblicken auf andere Fälle des Gelingens oder Mißlingens zustande. Die abschätzige Beurteilung der Selbstgewißheit des Bewußtseins (oder welcher andere Name gebraucht werden mag) bei Meinong und Külpe ist eine Folge der angedeuteten Vermengung.

Das Erlebnis des unmittelbaren Ungewißseins.

4. Was erlebe ich denn nun, wenn ich gegenüber irgendwelchen Vorgängen meines Bewußtseins hinsichtlich ihres Tatbestandes im Ungewissen bin? Was geht in mir vor, wenn ich, statt eine Aussage von unbedingter Gewißheit über meinen Bewußtseinsinhalt zu machen, bekennen muß, daß ich hierüber im Unklaren bin? Worin besteht mein Ungewißheitserlebnis hinsichtlich meiner eigenen inneren Erlebnisse? Oder, wie ich kurz sagen will, um diese Ungewißheit von anderen Ungewißheitsarten zu unterscheiden: was erlebe ich in meinem unmittelbaren Ungewißsein? Ich werfe diese Frage auf, nicht um eine allseitige Zergliederung dieses Ungewißheitserlebnisses zu versuchen, sondern nur um über das Verhältnis der Selbstgewißheit des Bewußtseins zur unmittelbaren Ungewißheit ins Klare zu gelangen. Nur auf diesen einen Punkt kommt es mir an.

Ungewißheitsgewißheit.

Sehe ich genau zu, so finde ich in der Ungewißheitsstellung meines Bewußtseins zugleich eine unbedingte Selbstgewißheit des Bewußtseins gegenwärtig. Ich bin etwa ungewiß, ob ein gewisses Unbehaglichkeitsgefühl aus Organempfindungen bestehe oder eine seelische Verstimmung sei. In diesem Falle habe ich die unbezweifelbare Gewißheit, in dieser Hinsicht etwas Sicheres nicht aussagen zu können; ich bin unbedingt gewiß, mich im Ungewissen zu fühlen. Die unmittelbare Ungewißheit ist als solche ein unbedingtes Gewißsein dieser meiner Ungewißheit. So wahr ich Selbstbewußtsein bin, so wahr ist es, daß ich mich über

diese oder jene Bewußtseinsgegebenheiten im Ungewissen befinde. Unmittelbare Ungewißheit kommt nicht anders vor denn als Ungewißheitsgewißheit. Dies ist nicht etwa Spitzfindigkeit oder Wortklauberei, sondern einfache Beschreibung des unmittelbaren Ungewißheitserlebnisses.

So trete ich also im unmittelbaren Ungewißsein nicht aus der Sphäre der unbedingten Selbstgewißheit hinaus. Nur eine eigenartige Ausgestaltung erfährt die Selbstgewißheit im Ungewißsein. Die Selbstgewißheit hat hier einen durch Ungewißheit charakterisierten Inhalt. Die Ungewißheit ist dem Inhalt der Selbstgewißheit zugeordnet.

Einfache und gebrochene Selbstgewißheit.

Auf diese Weise ergeben sich zwei Arten der Selbstgewißheit. Das eine Mal wendet sich die Selbstgewißheit gleichsam geradewegs, ungehemmt, ungebrochen einem Inhalte zu und erfaßt ihn. Das andere Mal erfährt die Selbstgewißheit gleichsam auf dem Wege zum Inhalte eine Hemmung, sie macht das Erlebnis der Ungewißheit hinsichtlich dieses Inhaltes und bleibt daher Selbstgewißheit nur insofern, als sie dieses Ungewißseins unbedingt gewiß ist. Jene Selbstgewißheit ist sozusagen durch und durch selbstgewiß, diese ist es nur hinsichtlich ihres Ungewißheitserlebnisses. Um kurze Bezeichnungen zu haben, will ich jene als einfache, diese als gebrochene Selbstgewißheit bezeichnen.

Grade der Ungewißheit.

Ich erlebe nun ferner, daß die unmittelbare Ungewißheit verschiedene Grade hat. Ich glaube beispielsweise wohl mit Sicherheit sagen zu können, daß eine bestimmte Farbenempfindung noch eine merkliche Lustbetonung mit sich führt. Aber völlig sicher fühle ich mich nicht; ein leiser Zweifel macht sich mir bemerkbar. In einem anderen Falle — wenn ich beispielsweise mich frage, ob mir beim Hinlenken der Aufmerksamkeit auf den Begriff Dreieck noch irgend ein Rest von Anschaulichkeit vorschwebt — fühle ich mich vielleicht gänzlich im Unsicheren; ich werde ungefähr gleichmäßig zum Ja und zum Nein hingezogen. Hier erlebe ich offenbar zwei verschiedene Grade der unmittelbaren Ungewißheit.

Es hat hier nun kein Interesse, die verschiedenen Grade der unmittelbaren Ungewißheit durchzugehen und zu beschreiben. Hier ist lediglich von Wichtigkeit, festzustellen, daß die Grade

der unmittelbaren Ungewißheit nicht die Selbstgewißheit des Bewußtseins als solche betreffen. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins bleibt immer gleich unbezweifelbar, immer gleich unbedingt.

Zusammenfassung.

Zurückblickend darf ich jetzt sagen: die Selbstgewißheit ist entweder überhaupt nicht vorhanden, oder sie besteht in unbezweifelbarer Weise. Ein Mittleres gibt es nicht. Das Nichtvorhandensein der Selbstgewißheit gilt, wie wir gesehen haben (S. 74), hinsichtlich aller Bewußtseinsvorgänge, denen ich keine Aufmerksamkeit zuwende, die von mir unbemerkt verlaufen. Sobald das Aufmerken einsetzt, ist auch unbedingte Selbstgewißheit da: sei es daß sie in einfacher oder nur in gebrochener Form zustande kommt.

Nutzen der gebrochenen Selbstgewißheit für die Wissenschaft.

5. Auch die gebrochene Selbstgewißheit ist nicht ohne Wert für die Wissenschaft. Das Hinweisen auf eine Bewußtseinstatsache, dem eine Spur von Ungewißheit beigemischt ist, wird, wenn ein zweifelsfreies Feststellen nicht zu erlangen ist, mit der nötigen Vorsicht als ein Ersatz dafür herangezogen werden können. Macht sich dagegen eine Ungewißheit stärkeren Grades bemerkbar, so kann dies der Wissenschaft umgekehrt zum Antrieb dienen, sich nach einem anderen Wege umzusehen, um — etwa durch Erschließen aus feststehenden Tatsachen oder durch experimentell verfeinerte und gezüchtete Selbstbeobachtung — feststellen zu können, was sich an jener Stelle des Bewußtseins tatsächlich vorfindet, wo die unmittelbar hingewendete Aufmerksamkeit in völlige Ungewißheit gerät.

Einfache Selbstgewißheit: Grundlage aller Wissenschaft.

Ebenso sicher ist aber, daß nur die einfache Selbstgewißheit den Wissenschaften eine feste Grundlage liefert. Gäbe es nur gebrochene Selbstgewißheit, wäre es sonach unmöglich, durch unmittelbare Selbstgewißheit Erfahrungstatsachen zweifelsfrei festzustellen, so würden sich alle Wissenschaften in schrankenlosen Skeptizismus gestürzt sehen. Denn alle Wissenschaften sind schließlich auf Erleben angewiesen. Am einleuchtendsten ist dies hinsichtlich der Psychologie. Aber es gilt auch von der Naturwissenschaft: jede naturwissenschaftliche Beobachtung ist doch nichts anderes als unmittelbares Gewißwerden einer Bewußtseinsgegebenheit. Auch das Experiment, sowohl das psychologische wie das naturwissenschaftliche, könnte keine einzige gesicherte Tatsache liefern, wenn die Selbstgewißheit des Bewußtseins überall

und immer zu Ungewißheit führte. Und wir werden sehen, daß auch Mathematik und Logik letztlich von der Sicherheit des Erlebens abhängen. Schwankt der Boden des Erlebens, so geraten somit alle Wissenschaften ins Schwanken (vgl. oben S. 71 f.).

Fünftes Kapitel.
Die Erinnerungsgewißheit.

Gegenwarts- und Vergangenheitsgewißheit.

1. Mit uneingeschränkter Gewißheit sage ich zu mir: indem ich unmittelbar gewiß bin, etwas Süßes zu schmecken, bin ich mit der gleichen Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit zugleich dessen gewiß, soeben, das heißt: in dem jetzt eben verlaufenden Zeitteil etwas Süßes geschmeckt zu haben. Die Gegenwartsgewißheit wandelt sich mir in stetigem Flusse in Vergangenheitsgewißheit um. Der Umstand, daß das Gegenwartserlebnis unablässig und stetig weiter vorrückt, hat für die Selbstgewißheit nicht etwa die Folge, daß sie durch die weiterrückende Gegenwartsgrenze nach rückwärts abgeschnitten würde; sondern sie greift über den jeweiligen Gegenwartspunkt nach rückwärts mit derselben Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit hinüber, mit der sie des Gegenwartsinhaltes gewiß ist. Indem ich spreche: ich sehe eine grüne Fläche vor mir, bin ich während des Ablaufes dieses Sprechens — genau genommen — nicht nur des augenblicklichen Gegenwärtigseins der grünen Fläche für mein Bewußtsein, sondern auch dessen gewiß, daß in dem unmittelbar anstoßenden Vergangenheitsabschnitt die grüne Fläche meinem Bewußtsein gegenwärtig war. Ich kann das Erleben, um das es sich hier handelt, und das ich bei geeigneter Blickrichtung des Bewußtseins jederzeit haben kann, auch so ausdrücken: der Jetzt-Inhalt ist meinem Bewußtsein stets als Eindruck von einer gewissen verschwimmenden Breite gegenwärtig: das jeweilig jüngste Vergangenheitserleben verschmilzt fortrückend mit dem jeweiligen Gegenwartserleben. Der Jetzt-Inhalt erscheint mir stets auch als soeben gegenwärtig gewesener Inhalt, als Streckeninhalt. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist nicht nur Augenblicksgewißheit, sondern auch Gewißheit des stetig aus der Vergangenheit herfließenden Inhalts.[1]) Selbstverständlich soll damit nicht ge-

[1]) Erst auf Grund von Überlegungen komme ich dazu, mir zu sagen, daß das Jetzt ein reiner Punkt ist. Unbefangen-erlebnismäßig angesehen, ist

sagt sein, daß jeder Bewußtseinsinhalt, der der unmittelbaren Vergangenheit angehört, mit uneingeschränkter Gewißheit erfaßt wird. Man braucht ja nur daran zu denken, daß, wo kein Aufmerken vorhanden ist, auch der soeben verlaufene Bewußtseinsinhalt nicht mit voller Gewißheit erfaßt wird. Sondern nur soviel ist gesagt, daß ich in zahllosen Fällen dieses Erlebnis habe. Jeder Einzelfall solchen Erlebens aber schließt die vollkommene Gewißheit in sich, daß es eine zweifelsfreie Gewißheit meines Bewußtseins von seiner unmittelbar angrenzenden Vergangenheit gibt (vgl. S. 56). Es ist klar, daß hier das Problem der Stetigkeit im Hintergrunde steht. Allein hier, zu Beginn der Erkenntnistheorie, auf dieses Problem einzugehen, fehlen alle Erkenntnismittel.[1])

Erweiterung der Vergangenheitsgewißheit.

Aber mein unmittelbares Gewißheitserlebnis erstreckt sich bedeutend weiter. Es handle sich — so nehme ich im Anschluß an die eben betrachteten Fälle an — um einen für mein Bewußtsein eine gewisse Zeitstrecke hindurch stetig vorhandenen Inhalt: also etwa um die Süß-Empfindung, die ich, solange ein Stück Zucker in meinem Munde zergeht, ununterbrochen habe, oder um eine grüne Wiese, der ich, auf einer Bank sitzend, eine Stunde lang mit Erquickung meine Blicke zugewendet halte. Ich fasse dieses zweite Beispiel ins Auge. Weggehend bin ich des Grüns nicht etwa nur als eines Inhaltes gewiß, der den hinter der Gegenwartsgrenze liegenden Vergangenheitsaugenblick ausfüllt, sondern ich weiß auch mit genau derselben uneingeschränkten Gewißheit, daß ich beim Niederlassen auf die Bank den Gesichtseindruck der grünen Wiese hatte. Meine unmittelbare Selbstgewißheit trägt mich sonach in zahllosen Fällen weit über die jeweilige Gegen-

---

mir der Jetztpunkt stets in einer gewissen Verbreiterung gegenwärtig. Hierin scheide ich mich von Driesch, der die Zeitvorstellung dadurch entstehen läßt, daß sich mir in dem streng punktförmigen Jetzt ein Etwas mit dem Zeichen „damals“ oder „früher als“ darbietet (Die Logik als Aufgabe, S. 11 ff., 49 ff. Wirklichkeitslehre, S. 4, 6 und oft).

[1]) Hugo Bergmann behandelt die Frage der „inneren Wahrnehmung“ in engem Zusammenhange mit dem Stetigkeitsproblem (Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung, S. 73 ff.). Doch tut er dies so, daß er, statt auf die Sprache des inneren Erlebens zu hören, spitz gesetzte Konstruktionen, die der Grundlage des inneren Erlebens entbehren, als Lösung darbietet.

wartsgrenze hinaus. Allein auch hierbei darf ich nicht stehen bleiben. Vergangenheitsgewißheit gibt es auch dann für mich, wenn die Stetigkeit des für mein Bewußtsein vorhandenen Inhalts wegfällt und der vergangene Inhalt durch eine Pause des Nichtseins für mein Bewußtsein von seinem gegenwärtigen Wiederergriffenwerden getrennt ist.

Kontinuierliche und diskrete Erinnerung.

2. Man denkt, wenn man von Erinnerung spricht, gewöhnlich an Fälle dieser Art, d. h. an solche Fälle, wo der vergangene, in der Gegenwart von uns wiedererfaßte Bewußtseinsinhalt eine Zeitstrecke hindurch nicht für unser Bewußtsein vorhanden war. Doch wäre es wissenschaftlich unzweckmäßig, dieses Wort auf die durch eine Bewußtseinspause charakterisierten Fälle einzuschränken. Zudem ist es ja durchaus sprachgefühlsgemäß, das Wort „Erinnerung" auch dort anzuwenden, wo ein stetiges Vorhandensein eines Inhalts für mein Bewußtsein vorliegt. Niemand wird sprachlich Anstoß nehmen, wenn ich etwa sage: ich erinnere mich, daß mich der Zahnschmerz seit heute morgen ununterbrochen belästigt. Nur wird es gut sein, kurze Bezeichnungen für die beiden Formen des Erinnerns zu haben. Ich will die in Anknüpfung an einen stetig vorhanden gewesenen Bewußtseinsinhalt auftretende Erinnerung als kontinuierliche, die nach einer Bewußtseinspause auftretende Erinnerung als diskrete Erinnerung bezeichnen.

Erinnerungsgewißheit: unüberbietbar.

3. Meinen erkenntnistheoretischen Monolog wieder aufnehmend, stelle ich fest, daß ich in zahllosen Fällen mit derselben vollkommenen Gewißheit, mit der ich gewiß bin, in diesem Jetzt dieses Rot zu sehen, auch vergangener, durch lange Strecken des Nichtbewußtgewesenseins von meinem gegenwärtigen Ich getrennter Bewußtseinserlebnisse gewiß bin. Es ist für mich eine schlechtweg vollkommene Gewißheit, daß ich heute morgen im Rosental spazieren ging, daß ich im letzten Winter eine Vorlesung über die griechische Philosophie gehalten, daß ich das Gymnasium in Teschen besucht habe. Dies sind Gewißheiten schlechtweg unüberbietbaren Grades. Und ich stelle weiter fest, daß, wenn ich auch Hunderte von Erinnerungstäuschungen in meinem Leben erfahren habe, diese Erfahrung doch nicht den allerleisesten Abzug an der Gewißheit bewirkt, mit der ich von den genannten und unzähligen anderen Tatsachen überzeugt bin. Oder ich denke an

mein wissenschaftliches Arbeiten: wenn ich mich darin etwa auf Kant oder Hegel beziehe, so bedeutet schon die Nennung dieser Namen, daß ich mich in der Lage weiß, mich an eine Fülle von Tatsachen, die diese beiden Denker betreffen, und die ich mir lesend und lernend eingeprägt habe, mit einer völlig uneingeschränkten Gewißheit zu erinnern. Mag ich mich selbst schon auf den verblüffendsten Erinnerungstäuschungen ertappt haben, so wird dadurch die Gewißheit, mit der ich mich etwa daran erinnere, daß Kant die Kritik der reinen Vernunft verfaßt hat, und daß darin der Begriff des Dinges an sich häufig vorkommt, nicht im allermindesten abgeschwächt.

Erkenntnistheoretische Bewertung der Erinnerungstäuschung.

4. Nach meiner Auffassung wird die erkenntnistheoretische Wertung der Erinnerungsgewißheit völlig verkannt, wenn in der Tatsache der Erinnerungstäuschungen ein Grund erblickt wird, der die Erinnerungsgewißheit mir als eine mit Ungewißheit behaftete Gewißheit erscheinen läßt. Wenn sich jemand trotz der zweifelsfreien Gewißheit, mit der er einen bestimmten erinnerten Inhalt hinstellt, dennoch in Erinnerungstäuschung befindet, so ist dies als eine psychologische Entgleisung, als ein psychologischer Unglücksfall zu beurteilen. Der von uneingeschränkter Erinnerungsgewißheit in einem bestimmten Fall Überzeugte weist trotz aller Erinnerungstäuschungen die Möglichkeit, daß er sich irren könne, weit von sich, und er hat recht damit.[1]) Der Grad der Erinnerungsgewißheit kann immer nur von dem, der sie jeweilig erlebt, abgeschätzt werden. Und da liegt nun die Sache so, daß ich in zahllosen Fällen meine Erinnerungsgewißheit als eine ohne jedweden Abzug vollkommene Gewißheit erlebe. So wahr ich meines Bewußtseins mächtig bin, so unbedingt sicher ist es für mich, daß ich vor einigen Minuten einen Eisenbahnzug habe vorüberfahren sehen. Tausende von Erinnerungstäuschungen bringen an diesem Gewißheitserlebnis nicht den leisesten Abstrich hervor.

Erinnerungsgewißheit: immer nur Einzeltatsache.

Die Erinnerungstäuschungen würden nur dann als ein Abstrich an der Erinnerungsgewißheit zu bewerten sein, wenn diese Gewißheit induktiv aus den Einzelfällen abgeleitet wäre. Wenn die Sache so läge, dann würden bei Bewertung der Erinnerungs-

[1]) Hierin finde ich die Zustimmung Külpes (Die Realisierung, Bd. 1, S. 53) und Gallingers (Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung [1914], S. 109).

gewißheit die Fälle der Erinnerungstäuschung gegen die der Erinnerungsbewährung in Anrechnung zu bringen sein. Die Erkenntnistheorie dürfte dann der Erinnerung allerdings nur einen verminderten Grad von Gewißheit zuerkennen. Die Sache liegt aber eben nicht so; vielmehr trägt jeder Einzelfall der Selbstgewißheit des Bewußtseins und so auch der Erinnerungsgewißheit sich selbst. Es gibt Erinnerungsgewißheit nur in Form von Einzelfällen. Die Erinnerungsgewißheit als Prinzip bedeutet nur, daß es Einzelfälle von uneingeschränkter Erinnerungsgewißheit gibt. Die Tatsache, daß ich unbedingte Erinnerungsgewißheit in zahllosen Einzelfällen erlebe, wird von der daneben bestehenden Tatsache vorkommender Erinnerungstäuschungen nicht im mindesten berührt.

Erinnerungsgewißheit: vorlogisch

Die Erinnerungsgewißheit ist, wie die Selbstgewißheit des Bewußtseins überhaupt, eine vorlogische Gewißheit. Ein Gründen der Erinnerungsgewißheit auf logisches Erwägen (und das Abschätzen der Erinnerungstäuschungen gegen die Fälle von zuverlässiger Erinnerung ist ein logisches Erwägen) ist ein sich selbst aufhebendes Unternehmen. Die Erinnerungsgewißheit gilt nicht auf Grund der Logik; das Denken ist dabei schlechtweg unbeteiligt. Hierauf werde ich noch weiterhin zurückkommen. Wer die Erinnerungsgewißheit als ein Ergebnis ansieht, das aus jenem Abwägen hervorgeht, trägt in den vorlogischen Teil der Erkenntnistheorie logische Gesichtspunkte hinein. Er logisiert die Erinnerungsgewißheit; er übersieht das Einzelfallmäßige, das Individuelle dieser Gewißheitsgrundlage.

Kritisches.

Wo in den Darstellungen der Erkenntnistheorie von Erinnerungsgewißheit gehandelt wird, geschieht dies zu allermeist so, daß die Frage nach dem ursprünglichen, immanenten Gewißheitscharakter des Erinnerns überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Erkenntnistheoretikers fällt. In den ausführlichen Erörterungen beispielsweise, die Cornelius in seiner „transzendentalen Systematik" der Erinnerung widmet, kommt die erkenntnistheoretische Fragestellung nicht ausdrücklich vor. Er gibt eine Analyse des Bewußtseinszusammenhanges und weist die Stellung auf, die der Erinnerung hierin zukommt. Allein diese Darlegung fällt meines Erachtens in das Gebiet der psychologischen oder, wenn man will, phänomenologischen Beschreibung. Die Gültigkeitsfrage wird

nicht ausdrücklich gestellt.[1]) Aber auch Meinong, der die Erinnerung wenigstens teilweise unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten betrachtet, kommt, indem er die Erinnerungstäuschungen in Anschlag bringt, zu dem Ergebnis, daß die Erinnerungsgewißheit nur auf den Rang einer Vermutungsgewißheit Anspruch habe.[2])

Erinnerungstäuschung als Mahnung zur Vorsicht.

Doch kann auch der Erkenntnistheoretiker an der Tatsache der Erinnerungstäuschung nicht gleichgültig vorübergehen. Er wird im Hinblick auf diese Tatsache schon auf die leiseste Vermutung eines psychologischen Verdachtsgrundes hin, besonders gegenüber den Erinnerungsaussagen anderer Personen, lieber mehr als zu wenig Vorsicht und Zurückhaltung üben. Er wird sonach ein gewisses Mißtrauen — ich sage nicht etwa: von vornherein den Erinnerungsaussagen entgegenbringen, sondern nur als eine Möglichkeit in Bereitschaft halten. Allein hiermit will der Erkenntnistheoretiker nicht im mindesten gesagt haben, daß die Erinnerungsgewißheit in ihrem eigenen Grunde erschüttert sei, und daß der von seiner Erinnerungsgewißheit schlechtweg Überzeugte vom Standpunkte des Erkennens aus Unrecht daran tue, diese Überzeugung zu haben, und besser daran täte, seiner Erinnerungsgewißheit mit Zweifel zu begegnen. Sondern der Erkenntnistheoretiker faßt nur den Vorsatz, auch der Erinnerungsgewißheit gegenüber die Vorschriften logischen Erwägens nicht außer Acht zu lassen. Das heißt: er hält sich die Möglichkeit vor Augen, daß es psychologische Entgleisungen auf dem Gebiet der Erinnerungsgewißheit gibt, und daß es daher gelte, auf Verdachtsgründe, die nach dieser Richtung weisen, aufzupassen. Die Erinnerungsgewißheit als eine sich von Fall zu Fall selbst tragende Gewißheit bleibt von diesen Vorsichtsmaßregeln gänzlich unberührt. So wird der Erkenntnistheoretiker ja auch

[1]) Cornelius, Transzendentale Systematik, S. 59 ff., 69 ff., 93 ff. Noch entfernter von erkenntnistheoretischer Haltung sind die Auseinandersetzungen bei Dürr (Erkenntnistheorie, S. 91 ff.; vgl. S. 37—48).

[2]) Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 70. Hugo Bergmann, der sich mit Meinong kritisch auseinandersetzt, verfährt noch radikaler: er schränkt die innere Wahrnehmung auf „streng gleichzeitige Akte“ ein (a. a. O. S. 83, 87). Auch Freytag stellt die Erinnerung auf die Stufe eines „unsicheren Meinens“ (Der Realismus und das Transzendenzproblem [1902], S. 119 f.).

den Umstand, daß zahlreiche Denkfehler aus Leichtfertigkeit, Zerstreutheit, überhaupt aus Mangel an Aufmerksamkeit vorkommen, nicht dahin deuten, daß die Denknotwendigkeit in ihrem eigenen Grunde erschüttert sei und nur den Sinn bloßen Vermutens habe.

Unerlaubte Prüfsteine.

Es wäre auch irrig, für die Bestimmung des Grades der dem Erinnern eigentümlichen Gewißheit solche Prüfsteine anzuwenden, die mit dem Selbsterhaltungstriebe oder dem Gewissen in Verbindung stehen. Jenes wäre beispielsweise der Fall, wenn ich jemanden aufforderte, feierlich zu erklären: er würde sich das Leben nehmen oder sein Vermögen wegschenken, falls er sich in einer Erinnerungsaussage, die er als unbedingt sicher hinstellt, getäuscht haben sollte. Das Zweite läge vor, wenn ich von der eine Erinnerungsaussage machenden Person verlangte, daß sie für ihre Aussage eidlich eintrete.[1]) Die Weigerung würde in diesen Fällen nicht im entferntesten beweisen, daß hier eine unsichere Erinnerung vorliege. Denn es ist möglich, daß die Weigerung lediglich dadurch hervorgerufen ist, daß durch die Angst, sich äußerlich oder innerlich zu schädigen oder gar dem Verderben auszusetzen, das Wissen von dem Vorkommen merkwürdiger Erinnerungstäuschungen eine krankhaft gesteigerte Überzeugungskraft erhalten hat. Es erscheint mir sogar als möglich, daß jemand, der die Aussage macht: $2 + 2 = 4$, wenn ihm in drohendem Ernst erklärt würde, daß er, falls er dieses Urteil aufrecht erhalte und es dennoch falsch wäre, sofort getötet werden würde, in angstvoller Aufregung davor zurückschrecken könnte, jenen Satz aufrecht zu erhalten.

Erinnerungsungewißheit.

5. Von der Erinnerungstäuschung ist die Erinnerungsungewißheit zu unterscheiden. Unzählige Male mache ich die Erfahrung, daß ich im Bemühen, eines vergangenen Erlebnisses durch Erinnerung gewiß zu werden, doch nur bis zu einem größeren oder geringeren Grade von Ungewißheit gelange. Es handle sich für mich etwa darum, ob ich an einem bestimmten Tage in der Goethestraße zu Leipzig einer bestimmten Person N. begegnet bin und mit ihr über eine bestimmte Angelegenheit gesprochen habe. Da werden sich die verschiedenen Grade der Ungewißheit

[1]) Vgl. Gallinger, Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung, S. 104.

etwa in folgenden sprachlichen Wendungen äußern. Ich sage etwa: ich müßte mich in einer mir unbegreiflichen Weise täuschen, wenn ich den N. nicht getroffen hätte usw. Ein etwas höherer Grad von Ungewißheit liegt vor, wenn ich etwa die Worte gebrauche: wenn ich mich recht erinnere, so bin ich dem N. damals begegnet usw. Noch beträchtlicher ist die Ungewißheit, wenn ich sage: es kommt mir als ziemlich sicher vor, daß usw.; und drücke ich mich etwa so aus: es schwebt mir dunkel vor, als ob ich usw., so will ich damit den allerstärksten Grad von Ungewißheit bezeichnen.

Hier kommt es nicht darauf an, die verschiedenen Grade der Ungewißheit näher zu charakterisieren. Es wäre eine Aufgabe für sich: die Haltung des Bewußtseins im Zustande der Ungewißheit überhaupt und in den verschiedenen Arten und Graden der Ungewißheit zu beschreiben und zu zergliedern.[1]) Hier genügt es, sich nur die Tatsache überhaupt gegenwärtig zu halten, daß unser Bewußtsein auf unser Erinnerungsbemühen häufig mit Ungewißheit antwortet.

Dagegen ist es für uns wichtig, sich klar zu machen, daß in der Erinnerungsungewißheit, geradeso wie in der unmittelbaren Ungewißheit, uneingeschränkte Selbstgewißheit mit enthalten ist. Die Erinnerungsungewißheit ist, indem sie auftritt, nicht anders als so möglich, daß ich dessen unbedingt gewiß bin, mich nicht mit vollkommener Gewißheit zu erinnern. Ich bin etwa ungewiß, ob ich beim Ausgehen einen Regenschirm mitgenommen hatte. Dies besagt: ich bin unbedingt gewiß, eine vollkommene Gewißheit hinsichtlich jenes Vergangenheitserlebnisses nicht zu besitzen. Es fällt also die Erinnerungsungewißheit unter die „gebrochene" Selbstgewißheit (S. 79).

Psychologie des Erinnerns.

6. Hätte ich mich als Psychologe mit der Erinnerung zu beschäftigen, so würde ich den Erinnerungsvorgang sofort als ein höchst verwickeltes Gewebe anzuerkennen und meine Aufgabe darein zu setzen haben, in dieses Gewebe zergliedernd und ver-

[1]) So hat Richard Hönigswald den Zustand des Zweifels in der Schrift „Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft" (1914) einer fein eindringenden Zergliederung unterzogen. Es zeigt sich dabei, auf welche Fülle von Problemen man bei einer die verschiedenen Haltungen des Bewußtseins ins Auge fassenden Zergliederung stößt.

knüpfend einzudringen.[1]) Hiermit verträgt es sich durchaus, wenn der Erkenntnistheoretiker die Unzulänglichkeit oder Unmittelbarkeit der Erinnerungsgewißheit behauptet. Denn damit ist nur gesagt, daß auf die Frage, ob die Erinnerungsgewißheit allererst vermöge einer anderen, weiter zurückliegenden Gewißheit gelte, ob also in jedem Falle von Erinnerungsgewißheit zunächst darauf zu achten sei, daß die Bedingungen dieser ursprünglicheren Gewißheit erfüllt seien, schlechterdings mit Nein zu antworten ist. Die Erinnerungsgewißheit ist eine letzte, schlechthin auf sich selbst ruhende Gewißheit. Sie trägt die Gewähr des Gewißseins durchaus in sich selbst. Sie bedarf keiner Rechtfertigung durch irgendeine andere Gewißheit.[2])

Erinnerung: unzurückführbar auf Beziehen oder Urteilen.

Hiermit ist ein Satz von unbezweifelbarer Gewißheit ausgesprochen. Indem ich monologisch betrachte, was ich in der Erinnerungsgewißheit hinsichtlich des Grundes ihrer Gültigkeit unmittelbar erlebe, werde ich dessen zweifelsfrei gewiß, daß die Erinnerungsgewißheit schlechterdings sich selbst verbürgt. Ich sage mir mit unbedingter Gewißheit, daß sie nicht etwa auf Grund von Beziehen, Vergleichen, Erwägen, Urteilen, Schließen zu ihrer Gültigkeit kommt; daß sie sich nicht auf etwas Derartigem aufbaut oder sich aus ihm herleitet.[3]) Von dem allen — so sage

[1]) Vorwiegend vom psychologischen Standpunkte aus habe ich mich mit der Erinnerung in dem Aufsatze „Beiträge zur Analyse des Bewußtseins: 2. Die Erinnerungsgewißheit" beschäftigt (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 118 [1901], S. 1 ff.).

[2]) Anders urteilt Husserl. Ihm erscheint die Erinnerung nur als mittelbar evident. Jede Erinnerung bedürfe der Bewährung. Ja die Evidenz der Erinnerung gründe sich schließlich darauf, daß etwas vom Lichte der Wahrnehmung auf die Erinnerung zurückstrahle. Husserl beruft sich hierfür auf den Umstand, daß die Erinnerung einen dunklen, unbestimmten Vergangenheitshorizont mit sich führt, ebenso auf die Tatsache, daß sich mit wirklich Erinnertem Nichterinnertes verbinden kann (Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 293 f.). Hier scheint mir bei Husserl ein Hinübergleiten ins Psychologische vorzuliegen.

[3]) Übrigens ist es nicht etwa nur vom erkenntnistheoretischen, sondern auch vom psychologischen Standpunkt aus unrichtig, in dem Erinnern ein Beziehen, Vergleichen oder gar ein Schließen zu erblicken. Hierüber habe ich mich in dem soeben angeführten Aufsatz über die Erinnerungsgewißheit ausführlich ausgesprochen. Zutreffende Ausführungen über diese psychologische Mißdeutung gibt auch August Gallinger (a. a. O., S. 30 ff.). Man darf auch nicht sagen, wie Cornelius tut (Transzendentale Systematik, S. 73 f.;

ich mir monologisch — ist schlechterdings nichts in der Erinnerungsgewißheit zu entdecken. Ich erlebe sie als eine in sich selbst ruhende, bei sich selbst anfangende und in sich selbst endende Gewißheit. Die Erinnerungsgewißheit verbürgt sich schlechterdings selbst.[1])

Erschließbarkeit des Vergangenen.

7. Aber es muß noch um einen wichtigen Schritt weiter gegangen werden. Ich frage, ob ein vergangenes Erlebnis auch unter gänzlicher Ausschaltung der Erinnerung mit irgendwelchen anderen Erkenntnismitteln zur Gewißheit erhoben werden könne. Dabei kann nur das erschließende Denken in Betracht kommen.

Mein vergangenes Erlebnis ist unwiederbringlich dem Nichtsein verfallen. Aber es hat vielleicht Wirkungen und Spuren hinterlassen, die in die Gegenwart meines Bewußtseinsbestandes hineinreichen. Es sind etwa Zeugen jenes Erlebnisses da; oder es liegt eine Aufzeichnung jenes Erlebnisses vor; oder die Dinge der Außenwelt zeigen die unmittelbaren oder mittelbaren Wirkungen jenes Erlebnisses. Es scheint daher nichts leichter zu sein, als ohne Zuhilfenahme der Erinnerungsgewißheit zur Kenntnis des vergangenen Ereignisses zu gelangen. Man braucht eben nur aus den mit jenem vergangenen Erlebnis in Zusammenhang stehenden Gegenwartstatsachen auf das vergangene Ereignis zu schließen.

Unausschaltbarkeit der Erinnerung.

In Wahrheit verhält es sich aber nicht so. Vielmehr schließt jedes derartige Verfahren auf Schritt und Tritt die Benutzung der Erinnerungsgewißheit in sich. Die Erinnerungsgewißheit läßt

---

Psychologie als Erfahrungswissenschaft [1897], S. 23, 31), daß im Erinnerungserlebnis der mir gegenwärtige Inhalt einen vergangenen Inhalt „repräsentiere", ihn mir „symbolisch" vermittle. Von derlei Vertreten und Vermitteln zeigt das Erinnerungserlebnis keine Spur. Unmittelbar sind wir des Vergangenen gewiß.

[1]) Wenn Carl Stumpf (Zur Einteilung der Wissenschaften [1907], S. 5) sagt, daß die Erinnerungsüberzeugung „niemals auf einer unmittelbaren Einsicht" beruht, so kann ich dem zustimmen, sofern unter „Einsicht" eine logische Überzeugung verstanden wird. Ein unmittelbares logisches Einleuchten liegt in der Erinnerung nicht vor. Er nennt die Erinnerungsüberzeugung geringschätzig einen „blinden Glauben". Man mag sie mit Rücksicht auf ihre vorlogische Natur immerhin blind nennen; nur muß man bedenken, daß dann die Blindheit den Charakter einer jedem Zweifel, jeder logischen Einwendung unbedingt standhaltenden, sich selbst schlechtweg verbürgenden Gewißheit hat, also einen Vorzug bedeutet.

sich nicht ausschalten. Um Vergangenes aus den Wirkungen und Spuren zu erschließen, habe ich allenthalben Erinnerungsgewißheit nötig. Ich kann für das Erkennen von Vergangenem des unbedingten Zutrauens zur Erinnerungsgewißheit nicht entbehren. Die Erinnerungsgewißheit als solche kann niemals durch ein anderes Erkenntnisverfahren als vertrauenswürdig erwiesen werden. Denn dieses Verfahren setzt selbst schon die Vertrauenswürdigkeit der Erinnerungsgewißheit voraus.

Ein Zeuge etwa wird zur Feststellung eines Vorfalls vernommen: seine Aussagen stammen offenbar aus Erinnerungsgewißheit. Eine Aufzeichnung liegt vor: nun beruht aber die Aufzeichnung, und wäre sie auch unmittelbar nach dem Erlebnis niedergeschrieben, auf gedächtnismäßiger Wiedergabe. Aber in folgendem Beispiel scheint doch in der Tat die Erinnerung nicht mitzuspielen. Ich habe einem Bekannten ein Buch geliehen; dieser bestreitet es; ich zeige ihm das mit meinem Namen gekennzeichnete Buch in seiner Bücherei und schließe hieraus auf die Tatsache des Geliehenhabens. Diesen Schluß würde ich nicht machen können, wenn ich nicht aus meiner Erinnerung wüßte, daß ich Bücher besitze, daß ich meinen Namen in meine Bücher zu schreiben pflege, daß es so etwas wie ein Leihen gibt, daß ich zuweilen Bücher ausleihe usw. Außerdem aber hat man sich darauf zu besinnen, daß jedes Schlußverfahren schon in seinem Bewußtseinsverlaufe Erinnerungsgewißheit voraussetzt. Denkt man an das vielgliedrige Verfahren des Schließens und Beweisens, so sagt man sich sofort, in welchem Maße es davon abhängig ist, daß wir der jeweilig vorausgegangenen Glieder in Form der Erinnerung unbedingt gewiß sind. Also: Vergangenes kann ohne Anwendung von Erinnerungsgewißheit schon darum nicht erschlossen werden, weil das Erschließen als solches auf Schritt und Tritt Erinnerungsgewißheit voraussetzt.

Erinnerungsgewißheit Voraussetzung allen Beweisens.

Aber auch ganz allgemein, unter völligem Absehen von dem Erkennen des Vergangenen, läßt sich sofort einsehen, daß Verstehen und Auffassen überhaupt sich unablässig auf Erinnerungsgewißheit stützt. Das Verstehen jedes Satzes setzt voraus, daß ich beim Hören oder Lesen der folgenden Sätze die vorausgegangenen in unbedingt zuverlässiger Erinnerung habe. Und ebenso schließt das Bearbeiten von Tatsachen jeglicher Art das

unbedingte Zutrauen zur Erinnerungsgewißheit ein. Ein Naturforscher experimentiert; das Experiment verläuft in einer zeitlichen Reihe von beobachteten Tatsachen. Jede dieser Beobachtungen setzt, wenn sie wissenschaftlich verarbeitet werden soll, voraus, daß dem Naturforscher die vorausgegangenen Beobachtungen mit unbedingter Erinnerungsgewißheit gegenwärtig sind. Bezweifelt nun etwa jemand seine Erinnerung, so wiederholt er das Experiment. Damit kommt er aber nicht etwa um das unbedingte Vertrauen auf die Erinnerungsgewißheit herum, sondern er nimmt die Erinnerungsgewißheit nur von neuem in Anspruch; und zwar in vergrößertem Umfange. Denn abgesehen davon, daß auch das zweite Experiment nur vermittelst der durchgängigen Verknüpfung seiner Glieder durch unbedingt zuverlässige Erinnerungsgewißheit überhaupt die Bedeutung eines Experiments erhält, muß auch das erste Experiment seiner Erinnerung gegenwärtig sein. So hat also das Verfahren, das zur Bestätigung seines Erinnerungsergebnisses unternommen wird, nicht etwa die Bedeutung, daß dadurch die Erinnerungsgewißheit als solche ihren Ersatz in einer anderen Gewißheit gefunden hat. Und ich darf ganz allgemein sagen: jedes Verfahren, das zur Bestätigung einer Erinnerung eingeschlagen wird, setzt selbst schon das unbedingte Vertrauen in die Erinnerungsgewißheit voraus.[1]) Und zwar schon, abgesehen von allem Besonderen, aus dem ganz allgemeinen Grunde, weil alles Urteilen, Verstehen, Beweisen sich ununterbrochen auf Erinnerungsgewißheit stützt.

Aus diesen Ausführungen erhellt zugleich, daß der gesamte Bestand der Wissenschaft geradezu vernichtet würde, wenn die Erinnerungsgewißheit prinzipiell als eine mit Ungewißheit durchsetzte Gewißheit anzusehen wäre. Es wäre dann jede Beschaffung von Tatsachen und jede wissenschaftliche Verknüpfung von unheilbarer Ungewißheit durchsetzt.[2])

[1]) Hierin finde ich mich in Übereinstimmung mit Meinong (Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 69): „ein Nachweis für die Vertrauenswürdigkeit unseres Gedächtnisses ganz im allgemeinen“ lasse sich durchaus nicht erbringen.

[2]) „Ich muß gestehen, die Überzeugung, ausnahmslos alles, was ich denkend erfasse, nicht mehr genau, sondern nur dem früher Erfaßten ähnlich festhalten zu können, ließe mich an dem Erfolg jeder geistigen Tätigkeit verzweifeln“ (Gallinger, a. a. O. S. 90).

Nochmals die Erinnerungstäuschungen.

Jetzt fällt auch auf die Beurteilung, die man den Erinnerungstäuschungen zuteil werden lassen muß, ein scharfes Licht. Wer nachweisen will, daß eine Erinnerung auf Täuschung beruht, muß ein Verfahren einschlagen, das auf Schritt und Tritt unbedingtes Zutrauen zur Erinnerungsgewißheit voraussetzt. Mag er einen Gegenzeugen bringen, mag er sich auf Aufzeichnungen berufen, mag er aus irgendwelchen anderen gegenwärtigen Tatsachen einen jene vermeintliche Tatsache der Vergangenheit vernichtenden Schluß ziehen: in jedem Falle setzen alle diese Vorbereitungen und Verknüpfungen durchgehends das volle Gelten der Erinnerungsgewißheit voraus. Daher hat der Nachweis einer Erinnerungstäuschung immer nur den Sinn, daß der bestimmte Inhalt dieser oder jener Erinnerungsgewißheit auf Irrtum beruhe; nicht aber darf er so gedeutet werden, als ob damit die Erinnerungsgewißheit prinzipiell zur Ungewißheit heruntergedrückt wäre. Wenn der Sinn des Nachweises darin bestünde, so wäre der Nachweis selbst untergraben; denn der Nachweis beruht ja auf dem vollen Zutrauen zur Erinnerungsgewißheit. Man sieht, wie kurzdenkend es ist, die Erinnerungstäuschungen im Sinne einer Widerlegung der vollen uneingeschränkten Erinnerungsgewißheit zu betrachten.

Erinnerungsgewißheit: wesentlich identisch mit der Selbstgewißheit.

8. Wie verhält sich nun nach dem allen die Erinnerungsgewißheit zur Selbstgewißheit des Bewußtseins? Ist sie ein Neues, Andersartiges gegenüber jener? Ist ihre Unzurückführbarkeit in dem Sinne zu verstehen, daß sie auch mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins nichts zu tun hat?

Indem ich mich auf das besinne, was ich in jedem Falle von Erinnerungsgewißheit erlebe, werde ich unbezweifelbar dessen inne, daß das, was die Erinnerungsgewißheit zur unbezweifelbaren Gewißheit macht, eben die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist. Wenn ich dessen unbedingt gewiß bin, vorhin einen Apfel gegessen zu haben, so ist dies eine Gewißheit, die ich kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins habe. So wahr ich mich als Selbstbewußtsein weiß, so sicher steht es mir fest, daß ich mich nicht irre, wenn ich die Aussage mache, vorhin einen Apfel gegessen zu haben. Als Nerv der Erinnerungsgewißheit gibt sich mir unmittelbar die Selbstgewißheit meines Bewußtseins kund. Ich erlebe in der Erinnerungsgewißheit nichts anderes als eine besondere Betätigung der Selbstgewißheit meines

Bewußtseins. Erkenntnistheoretisch betrachtet ist sonach die Erinnerungsgewißheit nichts wesenhaft Neues gegenüber der Gegenwartsgewißheit des Bewußtseins.[1]) Wenn Driesch in dieser Frage den entgegengesetzten Standpunkt vertritt, so hängt dies mit seiner meines Erachtens unzutreffenden Auffassung vom Wesen des Zeiterlebnisses zusammen.[2])

Die Erinnerungsgewißheit ist also freilich auch auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht eigentlich zurückführbar. Aber diese Unzurückführbarkeit bedeutet hier nicht, daß beide Arten der Gewißheit einander selbständig gegenüberstehen, sondern daß es sich in beiden um ein und dieselbe Gewißheit handelt. Es liegt also eine viel innigere Einheitlichkeit vor als in der bloßen Zurückführbarkeit des einen auf das andere.

Wenn ich, den monologischen Standort der beginnenden Erkenntnistheorie verlassend, Begriffe aus meiner gewohnten wissenschaftlichen Denkweise zu Hilfe nehme, so stellt sich das Verhältnis der beiden Gewißheiten so dar, daß sich die Selbstgewißheit des Bewußtseins zur Erinnerungsgewißheit wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die Gattung zur Art verhält. Keineswegs also verhält sich jene zu dieser wie das Ursprüngliche zum Abgeleiteten, wie die Bedingung zum Bedingten. Die Erinnerungsgewißheit ist zugleich Selbstgewißheit des Bewußtseins, nur in einer besonderen Richtung.

Zusammenfassung.

So spaltet sich also die Selbstgewißheit des Bewußtseins in zwei Äußerungsweisen: die Gegenwarts- und die Vergangenheitsgewißheit. Jene kann ich auch als Selbstgewißheit in engerem Sinn bezeichnen. Diese ist die Erinnerungsgewißheit. Die ersten vier Kapitel hatten, wenn sie von Selbstgewißheit sprachen, immer nur die Gegenwartsgewißheit im Auge. Jetzt hat sich uns der Machtbereich der Selbstgewißheit um das gewaltige Gebiet der Erinnerungsgewißheit erweitert. Hierdurch ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins allererst imstande, der Wissenschaft umfassende Grundlagen zu geben.

---

[1]) Eine Annäherung an diese Auffassung finde ich bei Külpe (Die Realisierung, Bd. 1, S. 53, 59, 124). Nur drückt sich Külpe weit zurückhaltender aus, als es nach meiner Überzeugung der Sachlage entspricht.

[2]) Driesch, Die Logik als Aufgabe, S. 49 ff. Vgl. oben die Anmerkung auf S. 81 f.

Einwurf gegen die Gegenwartsgewißheit.

9. Dem hier vertretenen Standpunkt steht eine in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Literatur der Vergangenheit und Gegenwart zuweilen vorkommende Auffassung entgegen. Die innere Wahrnehmung — so wird gesagt — hat immer nur vergangene Erlebnisse, darunter natürlich auch soeben vergangene, zu ihrem Gegenstande. Mit anderen Worten: von dem gegenwärtigen Erleben gibt es keine innere Wahrnehmung. Nur rückblickend kann ich meiner Bewußtseinsvorgänge gewiß werden. In meiner Ausdrucksweise gesprochen: die Selbstgewißheit des Bewußtseins fällt mit der Erinnerungsgewißheit zusammen.

So erklärt Brentano: „Es ist ein allgemeingültiges psychologisches Gesetz, daß wir niemals dem Gegenstande der inneren Wahrnehmung unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden vermögen." Nur durch die „Betrachtung früherer psychischer Zustände im Gedächtnisse" kommt „sozusagen" eine „Beobachtung" dieser Zustände zustande.[1]) Eingehend erörtert Ernst Dürr diese Frage und kommt zu dem Ergebnis: „Die innere Wahrnehmung schließt sich stets unmittelbar an den wirklichen Ablauf des Geschehens an, das sie erfaßt." Innere Wahrnehmung gibt es nur als „Retrospektion".[2])

Diese Auffassung hält für den voraussetzungslosen Erkenntnistheoretiker schon darum nicht stand, weil sich die Selbstgewißheit des Bewußtseins auch auf die Wahrnehmungsinhalte erstreckt und diese auch von dem äußersten Gegner der inneren Wahrnehmung als in ihrem gegenwärtigen Verlaufe beobachtbar zugegeben werden müssen. Aber auch abgesehen von den Wahrnehmungsinhalten läßt sich jene Auffassung nicht aufrechterhalten. Wer die Sprache der Erfahrung schlicht aufzunehmen vermag, kann nicht zweifelhaft sein, daß wir des Gegenwartsinhalts in unserem Bewußtsein gewiß zu sein imstande sind. Wenn ich mich in den Finger steche, so tritt in der Regel zugleich mit der Schmerzempfindung das Gewißsein dieser Empfindung ein. Ich sage „in der Regel", weil es möglich ist, daß etwa infolge einer heftigen Aufregung, in der ich mich befinde, die Schmerzempfindung, die ich tatsächlich habe, in den unbemerkten Um-

[1]) Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. 1 (1874), S. 36, 42 f.

[2]) Ernst Dürr, Erkenntnistheorie (1910), S. 33 ff.

kreis meines Bewußtseins fällt. Ebenso wenn mich eine böse Kunde erschreckt, ist zugleich mit dem Erleben des Erschreckens auch die Gewißheit davon vorhanden.

Schwierigkeiten für die Gegenwartsgewißheit.

Man wird nur soviel sagen dürfen, daß sich dem Zustandekommen der Gegenwartsgewißheit, besonders bei gewissen Arten der Bewußtseinsvorgänge, beispielsweise bei den Gefühlen, Schwierigkeiten in den Weg stellen. Schon Kant führt gegen die Psychologie den Grund ins Feld, daß „die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt".[1]) Und seither haben Wilhelm Volkmann, Theodor Waitz, Adolf Horwicz, Wilhelm Wundt, Alexander Pfänder und viele andere die Mängel und Gefahren der Selbstbeobachtung erörtert. Allein von der Anerkennung dieser Mängel und Gefahren bis zu dem Satze, daß die Selbstbeobachtung überall nur die vergangenen Bewußtseinserscheinungen zum Gegenstande haben könne, ist noch ein weiter Schritt. Und wer diesen Schritt tut, setzt sich, vielleicht verführt durch mißverstandene logische Bedenken, mit der unzweideutigen Sprache der unmittelbaren Gewißheit in Widerspruch. Auch ist zu bedenken, daß die Selbstbeobachtung nur dann, wenn sie den Charakter des Spähens und Lauerns annimmt, großen Schwierigkeiten ausgesetzt ist. Wenn dagegen die in der Selbstgewißheit des Bewußtseins enthaltene Aufmerksamkeit in der Form des Unwillkürlichen und Gewohnten vorkommt, so fallen die Schwierigkeiten zum großen Teil hinweg. Hierauf habe ich schon an einer früheren Stelle (S. 75) hingewiesen. Soweit mit dem Haben der Bewußtseinsvorgänge von selbst zugleich Aufmerksamkeit verknüpft ist, geht mit dem Haben auch die Gewißheit von ihnen Hand in Hand. Unser Selbstbewußtsein hat dann in gewissem Umfange die Haltung angenommen, daß über den Bewußtseinsvorgängen selbstverständlich auch Aufmerksamkeit schwebt.[2])

Die unbeachteten Erlebnisse.

Als besonders wichtig erscheint mir die Einsicht, daß eine gewisse, unzählige Male hervorgehobene Schranke der Selbst-

[1]) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in der Vorrede.

[2]) Schon in den Psychologischen Streitfragen (I. Selbstbeobachtung und psychologische Analyse) habe ich mich in der Hauptsache in demselben Sinne ausgesprochen (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 90 [1887], S. 1 ff.).

beobachtung, so bedeutungsvoll sie auch für den Psychologen sein mag, die Stellung, die der Selbstgewißheit des Bewußtseins in der Erkenntnistheorie zukommt, völlig unberührt läßt. Es ist selbstverständlich, sagt Wundt, daß die Richtung der Aufmerksamkeit auf die Bewußtseinsvorgänge diese selbst verändert.[1]) Ich will zunächst nicht untersuchen, in welchem Umfange und Grade eine solche störende Beeinflussung stattfindet; sondern es sei hier zugegeben, daß diese Störungen in einem solchen Maße stattfinden, daß es als unmöglich erscheint, die Psychologie ausschließlich auf Gegenwartsgewißheit zu gründen. Würde denn hierdurch, so frage ich, die Unbezweifelbarkeit der Gegenwartsgewißheit auch nur im mindesten angetastet? Offenbar nicht; denn jene befürchteten Störungen beziehen sich ja nicht auf den von der Gegenwartsgewißheit unmittelbar erfaßten Vorgang, also nicht auf den Vorgang, dessen die Gegenwartsgewißheit einzig gewiß zu sein behauptet; sondern vielmehr auf diejenige Gestalt des Vorganges, die gerade dann vorhanden ist, wenn er nicht von der Gegenwartsgewißheit erfaßt wird. Die Gegenwartsgewißheit ist kein unbedingt sicheres Zeugnis für die Beschaffenheit des jeweiligen Bewußtseinsvorganges in seiner ihr vorausgegangenen Gestalt. Wie der fragliche Vorgang abgelöst von der Gegenwartsgewißheit beschaffen ist: diese Frage liegt über den Anspruch hinaus, den die Gegenwartsgewißheit erhebt. Im nächsten Abschnitt (S. 112 ff.) werde ich auf diese Frage genauer eingehen.

Eine Seitenbemerkung.

Die Erinnerung ist so recht ein deutliches Beispiel dafür, wie schwer es ist, einen Sachverhalt unbefangen aufzufassen und wiederzugeben. In der Erinnerung steckt etwas, was gegen alles verständige und klare Vorstellen zu laufen scheint. Man könnte geradezu von einer gewissen Mystik der Erinnerung sprechen. Denn in der Erinnerung liegt die Tatsache vor, daß mein Bewußtsein über die Zeit übergreift. Mein Ich ist mit seiner Gewißheit dort, wo es als wirkliches Ich nicht mehr ist. Die zeitliche Entfernung ist für mein Ich ein Nichtvorhandenes. Ich lange gleichsam über sie hinüber und stehe unmittelbar angesichts des Vergangenen. Ich überwinde in der Erinnerung die rückwärts liegende Zeit und erfasse unmittelbar, was nicht mehr ist. Ich

[1]) Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 3, S. 164.

verhalte mich überzeitlich, gleichsam hellsehend. Auch das Heranziehen der „Erinnerungsbilder“ ändert hieran nichts. In dem Erinnerungsbild bin ich gewiß, das Vergangene unmittelbar zu erfassen. Mit naturwissenschaftlichem Maßstabe gemessen ist sonach freilich das Erinnern eine Ungeheuerlichkeit. Dem Psychologen dagegen ist sie ein Zeugnis für das Ureigentümliche des Bewußtseins. Auch kann das Hinübergreifen der Erinnerung über die Zeit als ein lehrreiches Vorspiel für die transsubjektive Bedeutung des Denkens gelten. Schon in der Erinnerung greift das Bewußtsein gewissermaßen über sich hinüber.[1])

Sechstes Kapitel.

Die unmittelbare Beziehungsgewißheit.

Erweiterung des Umfangs der Selbstgewißheit.

1. Manche Philosophen glauben, daß gerade durch die Tatsache der unmittelbaren Gewißheit das Problem der Erkenntnistheorie hinfällig werde.[2]) Die Darlegungen dieses Abschnittes zeigen ganz im Gegenteil, daß allein schon das Sichselbstbesinnen auf den Sinn der unmittelbaren Bewußtseinsgewißheit keine einfache Sache ist, sondern eine ganze Reihe von Unternehmungen erfordert. Also selbst für den Fall, daß mit der unmittelbaren Selbstgewißheit das Erkennen erschöpft wäre, müßte es so etwas wie eine Erkenntnistheorie geben.

Jetzt gilt es, in eine neue Selbstbesinnung einzutreten. Sie hat den Zweck, über den Umfang der Erlebnisse, die der Selbstgewißheit des Bewußtseins zugänglich sind, ins Klare zu kommen. Ich spreche wieder als monologischer Erkenntnistheoretiker.

Unmittelbares Gewißsein vom Verschiedenen.

Es handle sich etwa um die preußischen Landesfarben. Ich bin des Schwarz-, ich bin des Weiß-Gegebenseins unmittelbar und unbezweifelbar gewiß. Mit genau der gleichen Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit bin ich aber auch des Verschiedenseins

[1]) Auf die Erinnerungsgewißheit komme ich in wesentlich ergänzender Weise noch weiterhin in dem Kapitel über die Abbildtheorie (im siebenten Abschnitt „Das Wahrheitsproblem“) zu sprechen (in Nummer 4 dieses Kapitels).

[2]) Kurzer Hand entscheidet beispielsweise Leonard Nelson (Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie; Vortrag, 1911; S. 17): die Wahrnehmung ist eine unmittelbare Erkenntnis; „mit dieser Feststellung entfällt das Problem der Erkenntnistheorie: die Möglichkeit der Erkenntnis ist nicht ein Problem, sondern ein Faktum“.

dieser beiden Gegebenheiten gewiß. So gewiß mir Schwarz und Weiß gegeben sind, so gewiß ist mir auch das Anderssein der beiden Inhalte gegeben.

Fernhalten alles Logischen

Selbstverständlich will ich dies nicht in dem Sinne des allgemeingültigen Urteils „Schwarz ist von Weiß verschieden" gesagt haben. Denn auf dem vorlogischen Standort, auf dem ich stehe, kann von einem überindividuellen Gelten, von einem „Gelten überhaupt" keine Rede sein. Was ich vorlogisch feststelle, trägt den Charakter des Dies, Hier und Jetzt. Gemeint ist also mit jener Gewißheit einzig dies, daß mir zugleich mit diesen beiden Empfindungsinhalten, die ich nach üblichem Sprachgebrauch schwarz und weiß nenne, ihr Verschiedensein gegeben ist. Ebensowenig will jene Gewißheit von der Verschiedenheit in dem Sinne einer logischen Beziehung, einer denknotwendigen Verknüpfung, einer Kategorie des Denkens Gebrauch gemacht haben. Das Wort „verschieden", das ich anwende, um den Inhalt jener Gewißheit auszudrücken, besagt also nichts Geltendes, logisch Notwendiges, begrifflich Allgemeines, sondern ist nur eine Bezeichnung, um das in dem Einzelfall unmittelbar miterfaßte Verschiedensein der beiden Einzelempfindungsinhalte sprachlich festzulegen. Dieses Schwarz und dieses Weiß sind also nicht unter die allgemeine Beziehungsform „Verschiedenheit" gebracht. Als ein zur Ordnung und Verknüpfung des Gegebenen notwendiger Begriff spielt die Verschiedenheit überhaupt nicht herein. Verschiedenheit bedeutet hier nur das unmittelbare Erleben des Sichabhebens voneinander, des Andersseins; wobei die angewandten Wörter nur als sprachliche Zeiger anzusehen sind.

Vorausgesetzt, daß ich die Gewißheit dieses Satzes „Schwarz ist anders als Weiß" in diesem Sinne nehme, darf ich sagen, daß ich zugleich der Unmittelbarkeit dieser Gewißheit gewiß bin. Ich stütze mich in dieser Gewißheit auf kein Denken, Folgern, Schließen, überhaupt nicht auf irgendeine andere Gewißheit, aus der sich diese Gewißheit herleitete, oder auf die sie hinwiese. Meine Gewißheit gibt sich mir als ein schlechtweg Letztes, als ein Sichselbsttragendes, Insichruhendes, oder wie man sonst sagen mag, zu spüren.

Fernbleiben psychologischer Fragen.

Für die Psychologie freilich ist dieses Gewißheitserleben kein Letztes. Sie forscht nach der tatsächlichen Zusammenfügung dieses Vorganges und sieht sich dabei vor allem vor die Frage gestellt,

was zu dem reinen Empfindungsinhalte dazu treten müsse, wenn dieser Vorgang zustande kommen solle. Was ist es, was psychologisch in dem Verschiedenerscheinen steckt? Was ist es, was hier als mit der Empfindung verschmolzen auftritt? Aber auch das jenen Inhalt in sich schließende Gewißsein als solches gibt zu allerhand psychologischen Fragen Anlaß. Wie verhält sich das unmittelbare Gewißsein zu den Vorstellungen, zu den Gefühlen? Alle diese und ähnliche Aufgaben gehen uns hier nichts an.

Verschiedenheitsgewißheit: eine ursprüngliche Gewißheit.

Hier handelt es sich einzig um die Frage: schließt die in dem bezeichneten Sinne verstandene Gewißheit „Schwarz ist anders als Weiß" für den, der sie erlebt, den Hinweis auf ein Kriterium in sich, das allererst erfüllt sein müßte, wenn diese Gewißheit Berechtigung haben soll? Anders ausgedrückt: führt diese Gewißheit über sich hinaus auf eine ursprünglichere, übergeordnete Gewißheit? Und da lautet die Antwort schlechtweg verneinend. Diese Gewißheit haben: dies ist einerlei mit der Gewißheit, daß es sinnlos ist, nach einer anderen Gewißheit zu fragen, in der sie begründet wäre.[1])

Erweiterung der Verschiedenheitsgewißheit.

2. Dieses Beispiel spricht für unzählig viele Fälle. Genau das Gleiche müßte ich sagen, wenn ich monologisch etwa Folgendes feststelle: dieses Quadrat ist größer als das daneben: der erste Ton ist höher als der zweite; dieses Rot ist dem Violett verwandter als jenes; diese Ellipse ist einem Kreise ähnlicher als

[1]) Als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht sei Meinong genannt: ihm liegt in dem Feststellen von Verschiedenheit des Vorgefundenen stets eine „daseinsfreie", apriorische Komponente. Verschiedenheit kann nicht vorgefunden werden (Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften [1907], S. 57 ff.). Ich glaube: für Meinong besteht das Täuschende darin, daß bei Feststellung der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit von a und b aus a und b nicht hinausgegangen werden muß zu anderen Erfahrungen, und ferner darin, daß die Feststellung mit zweifelsfreier Gewißheit geschieht. Das Nichthinzuziehenmüssen neuer Erfahrungen zu der vorliegenden Erfahrung ist aber noch nicht Apriorität. Und die zweifelsfreie Gewißheit ist gerade der Selbstgewißheit des Bewußtseins (die ich auch als reine Erfahrungsgewißheit bezeichnen könnte) eigentümlich. Vgl. hierzu die eindringende Kritik, der Heinrich Maier Meinongs Gegenstandstheorie unterzieht (Göttingische gelehrte Anzeigen, 1916, S. 204 ff.). Früher urteilte Meinong anders. In der Abhandlung „Über Gegenstände höherer Ordnung" (Zeitschrift für Psychologie, Bd. 21 [1899], S. 220) vertritt er die Ansicht, daß wir nur durch Wahrnehmung wissen, daß diese beiden Dinge ähnlich, jene unähnlich sind.

die andere. Das Beschreiben nach Gleichheit, Ähnlichkeit, Gegensatz ist sonach rein auf Grund der Selbstgewißheit möglich.[1])

Dabei ist selbstverständlich immer angenommen, daß diese Aussagen der Ausdruck einer jedesmaligen unbedingten Gewißheit sind. Und zugleich ist angenommen, daß diesen Aussagen kein logischer Sinn gegeben ist, daß sie nicht mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftreten, daß sonach die der Bezeichnung der Ähnlichkeit dienenden Wörter nicht in begrifflichem Sinne gemeint sind, sondern nur auf das jedesmalige unmittelbare Erleben hinzeigen sollen. Das Größersein, Kleinersein, Höherklingen, Tieferklingen usw. bedeutet nur den jedesmaligen Sinneseindruck.

Kein Prinzip, sondern Einzelfälle.

Auch ist daran zu erinnern, daß nicht etwa ein Prinzip ausgesprochen werden solle. Es soll keineswegs gesagt sein, überall, wo Ähnliches und Unähnliches sich an den Erfahrungstatsachen zeigt, ist dies mit unbezweifelbarer unmittelbarer Gewißheit erfaßbar. Auf dem vorlogischen Gebiete, auf dem ich mich bewege, gibt es überhaupt kein Prinzip, sondern nur Einzelfälle. Die Gewißheit des jeweiligen Einzelfalls spricht hier immer nur die Sprache des Einzelfalles. Ich darf als vorlogischer Erkenntnistheoretiker daher nur sagen: in vielen, sehr vielen, unzähligen Fällen bin ich des Ähnlichen und Unähnlichen an meinen Bewußtseinserlebnissen in zweifelsfreier unmittelbarer Weise gewiß. Es kommt also darauf an, ob das Ähnliche und Unähnliche in dem jeweiligen Falle sich mit solcher Gewißheit erfassen lasse. Von vornherein besteht die Möglichkeit, daß es unzählige Fälle von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten gibt, angesichts deren ich vielmehr Ungewißheit in dem einen oder anderen Grade erlebe.

Räumliche und zeitliche Verhältnisse

3. Was von der Ähnlichkeit und den ihr verwandten Beziehungen gilt, dies ist auch von den Beziehungen des räumlichen Nebeneinander- und des zeitlichen Zugleich- und Nach-

[1]) Hierin hatte schon Locke die vollkommen richtige Einsicht. Was er „intuitive knowledge" nennt, deckt sich im Wesentlichen mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Er kann das unmittelbar und unwiderstehlich Einleuchtende dieser Gewißheit nicht genug rühmen. Zu dieser Gewißheitssphäre aber rechnet er auch solche Sätze wie die folgenden: Schwarz ist nicht Weiß, Drei ist mehr als Zwei (Essay concerning human understanding, **Buch 4, Kap. 2, § 1**).

einanderseins zu sagen. Mit genau derselben Gewißheit, mit der ich sage: dies ist rot, sage ich auch: dieses Rot liegt neben diesem Blau. Wenn ich rein für mich der räumlichen Anordnung der Farben auf einem Teppich oder der Gruppierung der Fenster eines Gebäudes oder der Lagerung der Glieder eines wahrgenommenen Menschenleibes nach oben und unten, hinten und vorn, rechts und links gewiß bin, so hat die Gültigkeit dieser Gewißheit mit Denken schlechterdings nichts zu tun. Es wäre sinnlos, auf die Frage nach dem Warum der Gültigkeit dieser Gewißheit zu antworten: weil ich notwendige Verknüpfungen vollzogen oder weil ich von dem einen auf das andere geschlossen habe.

Und genau das Gleiche gilt, wenn ich dessen gewiß bin, jetzt zugleich mit dem Eindruck der weißen Fläche des Papiers vor mir den Eindruck des Tickens der Uhr an der Wand zu erhalten. Und ebenso hinsichtlich des Nacheinander: die unbedingte Gewißheit, daß ich die Schläge der Uhr nacheinander höre, schließt nicht etwa in sich ein Hinzutreten der Denkgewißheit oder Denknotwendigkeit zu den Empfindungsinhalten; sondern es ist eine Gewißheit unmittelbarer Art, die keiner logischen Verbürgung bedarf, die vielmehr schlechterdings sich selbst trägt und hält. Kant freilich urteilt anders: er glaubt, daß ohne die logische Bindung durch die Kategorie der Kausalität es gänzlich unbestimmt bleiben müßte, welche von zwei Wahrnehmungen vorangehe und welche nachfolge.[1]) Diese Annahme einer Festlegung des Nacheinander durch die Kategorien widerspricht der unmittelbaren Selbstgewißheit.

Auch ist es für die hiesige Frage völlig einerlei, ob ich über Raum- und Zeitanschauung wie Hume oder Kant oder Fichte denke. Die Frage nach der Herkunft der Raum- und Zeitanschauung, nach ihrem Gegründet- oder Nichtgegründetsein im menschlichen Bewußtsein hat mit der Frage: worauf die Gültigkeit meiner unbedingten Gewißheit hinsichtlich des Neben- und Nacheinander beruhe, rein nichts zu tun.

Wieweit die unbedingte Gewißheit hinsichtlich der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse reiche, ist — wie in jeder anderen Sphäre dieser Gewißheit — gänzlich unbestimmt gelassen. Auch

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, in der „Zweiten Analogie“ (Reclam, S. 185).

hier besteht die Selbstgewißheit des Bewußtseins nur in Form von Einzelfällen, von denen jeder nur für sich spricht, ohne sich auf ein allgemeines Prinzip zu berufen.

Das Gemeinsame.

4. Die dargelegte Erweiterung der Sphäre der Selbstgewißheit des Bewußtseins hat noch andere Erweiterungen im Gefolge.

Ich empfange etwa eine Reihe von Malen nacheinander Gesichtseindrücke, an denen, indem ich ihrer gewiß bin, ich auch zugleich ihrer Ähnlichkeit gewiß werde. Dabei kann ich bei geeigneter Hinlenkung des Aufmerkens das, worin dieses Ähnlichsein besteht, zum Gegenstande meiner unmittelbaren Gewißheit machen. Ich bringe mir das vorliegende Ähnlichsein in seinen Teilen, Seiten, Merkmalen zur Gewißheit; ich beschreibe es. Ich habe etwa mehrere Häuser gesehen und lenke mein Aufmerken auf das Ähnliche an den Häusern und sage: jedes der Häuser hat Tür, Fenster, Dach. Hiermit ist gesagt: ich kann auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins das Gemeinsame an den Einzelinhalten, Einzelvorgängen, Einzelerlebnissen des Bewußtseins zum Gegenstand unbedingt gewisser Aussagen machen. Dabei bedeutet das Gemeinsame natürlich immer nur das den wirklich erlebten Einzelgegebenheiten des Bewußtseins Gemeinsame. Das Begriffsurteil liegt gänzlich jenseits der Sphäre der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Wenn ich auf dem Standpunkt der Selbstgewißheit sage: alle Häuser haben Tür, Fenster, Dach, so sind mit den beiden ersten Wörtern nur gemeint sämtliche für mich wirklich vorhanden gewesenen Wahrnehmungsinhalte von der durch das Wort „Haus“ gekennzeichneten Art. Und gebrauche ich den Ausdruck: „das Haus“ hat Tür, Fenster, Dach, so ist mit den beiden ersten Wörtern nicht die Wesensgesetzlichkeit „Haus“, nicht die innerlich zusammengehörige Synthese „Haus“, nicht der Begriff „Haus“ gemeint; sondern „das Haus“ bedeutet nur einen Sammelnamen für das in den wirklich gesehenen Einzelhäusern vorgefundene Gemeinsame. Es gibt eben keine der künstlich isolierten Selbstgewißheit des Bewußtseins angepaßte Sprache. Will diese vorlogische Gewißheit sich rein für sich zum Ausdruck bringen, so ist sie genötigt, sich der logisch durchgearbeiteten Sprache zu bedienen. Die logische Durcharbeitung muß dann dabei selbstverständlich in Abzug gebracht werden.

Vorlogische Grundlage des Begriffs.

Ich halte es für dringend geboten, sich klar zu machen, was die Selbstgewißheit des Bewußtseins rein für sich auf dem Gebiete der Aussagen über Beziehungen zu leisten vermag. Sonst entsteht leicht die Meinung, daß die Aussagen über Beziehungen durch und durch logischer Art seien oder doch mindestens abgesehen von dem Empfindungsstoff durchaus auf logischem Verknüpfen beruhen. Demgegenüber ist es uns, in vollem Gegensatz zur Lehre Kants und der neukantischen Richtungen, gewiß geworden, daß es eine unmittelbare Beziehungsgewißheit gibt. Diese führt nichts von Notwendigkeit, überindividueller Gültigkeit, erschließender Verknüpfung, nichts von Begrifflichkeit und Wesensgesetzlichkeit mit sich; sie ist reine Gegebenheitsgewißheit, sie geht rein in Einzelfällen auf. Sie bildet so die vorlogische Grundlage alles begrifflichen Beziehungswissens. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß sich diese vorlogische Grundlage prinzipiell nicht umgrenzen läßt. Es wird eben von Einzelfall zu Einzelfall erlebt, was die Selbstgewißheit des Bewußtseins (und zu ihr gehört auch die Erinnerungsgewißheit) in dieser Richtung leistet.

Wiederum ist daran zu erinnern, daß die psychologische Zusammengesetztheit, die sich sofort zu erkennen gibt, sobald man die Gemeinsamkeitsvorstellung zu zergliedern sich anschickt, völlig belanglos für die uns hier beschäftigende Frage ist. Die Gewißheit von den gemeinsamen Merkmalen, die sich mir bei einer Anzahl von Dreieckswahrnehmungen gezeigt haben, bleibt trotz aller Verwickeltheit im Entstehen dieser Sammelvorstellung eine durchaus unmittelbare Gewißheit.

Regelmäßigkeit im Nacheinander.

5. Auch die Regelmäßigkeit fällt in gewissem Umfang in den Bereich der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

So gewiß ich weiß, daß zwei einzelne Erscheinungen in bestimmten Merkmalen oder vielleicht in nahezu allen Merkmalen übereinstimmen, so gewiß weiß ich auch, daß zwischen zwei Aufeinanderfolgen zweier Erscheinungen Übereinstimmung in bestimmten Merkmalen, vielleicht in nahezu allen besteht. Es handle sich etwa um das Aufsetzen meiner Brille und das sich daran schließende deutlichere Sehen: ich erlebte diese Erscheinungsfolge vorhin, und ich erlebe sie jetzt. Dabei bin ich mit uneingeschränkter Gewißheit nicht etwa nur der Übereinstimmung der

beiden ersten Glieder (des Brille-Aufsetzens vorhin und jetzt) und der Übereinstimmung der beiden zweiten Glieder (des deutlicheren Sehens) inne; sondern genau mit der gleichen Gewißheit ist mir auch die Übereinstimmung der beiden Erlebnis-Folgen gewiß. Von logischer Notwendigkeit, von denkendem Verknüpfen, von Folgern, Erschließen und dergleichen ist dabei schlechterdings nichts zu finden.

Nun ist aber diese zweigliedrige Erscheinungsfolge nicht bloß zweimal, sondern viele, ja unzählige Male an mir vorübergegangen. Meine Erinnerungsgewißheit bezeugt mir dies in unbezweifelbarer Weise. So entsteht mir, und zwar gleichfalls ohne jede Beteiligung des Denkens, die unbedingte Gewißheit, daß sehr viele, ja zahllose Male sich jene übereinstimmende Aufeinanderfolge wiederholt hat.

Dazu kommt nun noch, daß ich für die miteinander übereinstimmenden ersten und ebenso für die miteinander übereinstimmenden zweiten Glieder die das Gemeinsame zusammenfassende übliche Benennung gebrauche. Ich sage zu mir: dem Aufsetzen meiner Brille folgt bei mir deutlicheres Sehen. Natürlich bedeutet dieser Satz lediglich eine Zusammenfassung der tatsächlich von mir erlebten Einzelfolgen. Sobald dieser Satz im Sinne einer allgemeingültigen Aufeinanderfolge, die auch die nicht von mir erlebten Fälle mitumfaßt, und im Sinne einer notwendigen, das heißt: sich zu einem Abhängigkeitsverhältnis vertiefenden Aufeinanderfolge verstanden würde, dann fiele er über die Sphäre der Selbstgewißheit des Bewußtseins prinzipiell hinaus. Es würde dann eine auf Denken beruhende Einsicht vorliegen. Davon kann auf dem Boden der Selbstgewißheit des Bewußtseins keine Rede sein.

Vorlogische Grundlage des kausalen Erkennens.

Hiermit ist die vorlogische Grundlage aller kausalen Erkenntnis bezeichnet. Diese vorlogische Grundlage reicht soweit, als sich kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins Regelmäßigkeit in den Erscheinungsfolgen feststellen läßt. Der Umfang dieser Feststellbarkeit allerdings läßt sich allgemein nicht angeben; denn sie erhellt immer nur von Fall zu Fall.

Man sieht, wie weit vom Richtigen die Behauptung der modernen absoluten Logik liegt, daß es für das Erkennen kein Denkfremdes gebe. Das Erkennen nach Ursache und Wirkung hat

nicht etwa nur an dem Empfindungsstoff ein unmittelbar Gegebenes; sondern alle durch Selbstgewißheit des Bewußtseins festgestellten Regelmäßigkeiten in der Aufeinanderfolge bilden für die Arbeit des Denkens eine vorlogisch vorhandene Schicht.

Regelmäßigkeit im Zusammensein.

Dasselbe ist auch hinsichtlich der Regelmäßigkeit im Zusammensein von Eigenschaften zu sagen. Mit der gleichen Gewißheit, mit der ich beim Hören eines Tones inne bin, daß er einen Stärkegrad hat, bin ich auch dessen gewiß, daß dieser Ton nebstdem, daß er von einer bestimmten Stärke ist, auch eine bestimmte Höhe, eine bestimmte Klangfarbe, eine bestimmte Dauer hat. Und mit der gleichen Gewißheit weiß ich auch, daß auch die vielen, sehr vielen, unzähligen Töne, die ich gehört zu haben mich mit unzweifelhafter Sicherheit erinnere, ein Zusammenbestehen eben dieser vier Eigenschaften, Seiten, Momente (oder wie man sonst sagen mag) aufweisen. Und so darf ich sagen: sämtliche Töne, die ich bisher erlebt zu haben mich erinnere, stimmen darin überein, daß sie sich als aus den genannten vier Seiten bestehend charakterisieren. Solange keine Übergriffe in die Sphäre des Allgemeingültigen, Notwendigen, Gesetzlichen gemacht werden, ist dieser Satz lediglich Ausdruck der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Hiermit ist die vorlogische Grundlage aller sich auf die Wesensgesetzlichkeit richtenden Erkenntnis, aller Urteile über Wesenszusammenhänge aufgewiesen.[1])

[1]) Ich begegne in der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Literatur zuweilen Gedankengängen, die der hier dargelegten Auffassung entgegenkommen, ohne sich doch mit ihr zu decken. Frischeisen-Köhler beispielsweise ist der Ansicht, daß solche Verhältnisse wie Gleichheit, Unterschied, Verwandtschaft, Ganzes „als in der Wahrnehmung enthalten“ vorauszusetzen seien, und daß sie dann durch ein unkategoriales Denken aus der Wahrnehmung zu „distinktem Bewußtsein“ erhoben werden. Wir sind hiernach imstande, „Ordnung und Zusammenhang in der Sinnlichkeit zu schaffen“, ohne zu dem kategorial verknüpfenden Denken zu greifen. Diese Auffassung berührt sich darin mit der meinigen, daß die Gewißheit von Ähnlichkeit, Unterschied und allem, was damit zusammenhängt, als nicht erst durch das eigentliche Denken erworben angesehen wird. Nur gehe ich insofern weiter als Frischeisen-Köhler, als ich diese dem eigentlichen Denken voraufliegende Gewißheit geradezu als etwas Vorlogisches, als Selbstgewißheit des Bewußtseins ansehe. In einer andern Hinsicht dagegen scheint mir wiederum Frischeisen-Köhler zu weit zu gehen: während ich glaube, daß mit meiner Auffassung

Das Gegebene: kein Gewühl.

6. Die Darlegungen dieses Kapitels berechtigen zu dem Urteil, daß die Erkenntnistheorie der Gefahr einer logisierenden Fälschung des Erkennens nur dann entgeht, wenn sie die unmittelbare, vorlogische Beziehungsgewißheit in ihrer weitreichenden Bedeutung für das Erkennen würdigt.

Übersieht man diese unmittelbare Beziehungsgewißheit, dann müssen alle Beziehungen zwischen den Erscheinungen allein auf Rechnung des logischen, kategorialen Verknüpfens gesetzt werden. So muß dann gerade solchen Philosophen, die es mit dem reinen Auffassen des Gegebenen streng nehmen und alle logischen Hineindeutungen in das Gegebene folgerichtig vermeiden wollen, das Gegebene als eine beziehungslose Masse, als ein wüster Haufe erscheinen. So ist es bei Kant. Nach Wegnahme der kategorialen Verknüpfungen würde, wie Kant meint, ein bloßes „Gewühl von Erscheinungen", das „weniger als ein Traum" wäre, unsere Seele anfüllen.[1]) Vielmehr würde, auch wenn es überhaupt keine logischen Verknüpfungen gäbe, doch das Zugleich-, Nacheinander- und Nebeneinandersein des Gegebenen unaufgelockert und unerschüttert bestehen bleiben. Das Festgelegtsein des Gegebenen nach Raum und Zeit ist gänzlich unabhängig von den logischen Verknüpfungen.

„Ordnungslehre".

Anderseits darf dieser Sachverhalt nicht dazu verleiten, vom Standorte des Rein-Gegebenen aus eine „Ordnungslehre" im Sinne

---

darüber noch nichts entschieden ist, in welchem Verhältnis die durch Selbstgewißheit festgestellten Beziehungsweisen zu dem Inhalt des Gegebenen stehen, wie sie in ihn hineinkommen, welcherlei Herkunft sie haben, vertritt Frischeisen-Köhler die Ansicht, daß mit seinem Standpunkt bereits darüber entschieden sei, und zwar in dem Sinne entschieden, daß die „Relationen" die eigengesetzliche Ordnung des Gegebenen bilden (Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 89 ff.).

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., Reclam S. 123 f. (in der „Vorläufigen Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnissen a priori"). Gegen diese Kantische Lehre wendet sich Lotze an vielen Stellen seiner „Logik". „Das Denken steht nicht mit einem Bündel logischer Formen in der Hand dem Gewimmel der andringenden Eindrücke gegenüber" (Logik, 1874; S. 24; vgl. 32 f. 35). Ebenso Scheler (Der Formalismus in der Ethik und die materialen Werturteile; im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1 [1913], S. 441, 467). Dagegen reißt Lask „Form" und „Material" derart auseinander, daß ihm dieses als „amorphe" Masse, als „bloßes Empfindungs- und Wahrnehmungsgewühl" erscheint (Die Logik der Philosophie [1911], S. 83; Die Lehre vom Urteil [1912], S. 55, 58).

von Driesch auszubauen. Die Ordnungslehre will „alles, was Bewußt-Gehabtes in unmittelbarem Sinne ist", in seine „Ordnungsletztheiten" zerlegen. Sie will „kraft ihres Bedeutungsschauens" Begriffe wie Nicht-Dieses, Bezogen, Verschieden, Solches, Ganzes usw. „setzend festhalten". So nennt er denn bezeichnenderweise seine Ordnungslehre geradezu „Logik". Nach meinen Darlegungen kann es auf dem Standpunkte der Selbstgewißheit des Bewußtseins so etwas wie eine in Begriffe, in „unauflösbare Letztheiten" absetzbare Ordnung nicht geben. Den Einzelfällen von Regelmäßigkeit stehen solche von Regellosigkeit, den Spuren von Ordnung wirres Durcheinander gegenüber. Erst wenn die Erkenntnistheorie das logische Denken als eine gerechtfertigte Erkenntnisquelle eingeführt hat, ist eine solche „Ordnungslehre" möglich; nicht aber auf dem Standpunkte des „unmittelbaren wissenden Habens", des „unmittelbaren wissenden Erlebens", wie Driesch es will.[1])

Der Begriff des Gegebenen.

7. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit ihrem gesamten jeweiligen Inhalt kann auch unter den Gesichtspunkt der Gegebenheit gebracht werden. Wenn man sich nämlich auf den Standpunkt der denkenden Erkenntnis stellt (von der weiterhin ausführlich zu handeln sein wird), so erhebt sich die Frage: gibt es für die denkende Erkenntnis ein Vorgefundenes? existiert für sie etwas schlechtweg Gegebenes? besteht für sie ein „Denkfremdes", das einfach da ist, ohne schon vom Denken bearbeitet und Inhalt des Denkens geworden zu sein? Die moderne Erkenntnistheorie ist voll von Erörterungen dieser Frage; und gerade solche Richtungen, die sich für besonders kritisch halten, beantworten sie mit einem radikalen Nein. Die ganze Darlegung, die ich der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewidmet habe, kann (wie schon S. 67 bemerkt wurde) als Aufweisung des für das Denken schlechtweg Gegebenen gelten. Nicht in irgendwelchen bestimmten Bewußtseinsinhalten ist das Gegebene zu suchen. Vielmehr liegt es ursprünglich in derjenigen Gewißheitsart, die ich Selbstgewißheit des Bewußtseins nenne, und erst abgeleiteterweise in den jeweiligen unzähligen Inhalten, die mir durch diese Gewißheitsquelle gewiß werden. So wahr diese Gewißheit vorlogischer

[1]) Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 3 ff., 13.

Natur ist, so wahr ist es, daß sie für das Denken die Quelle alles Gegebenen ist. Wer in Abrede stellt, daß für das Denken ein Gegebenes existiert, wäre verpflichtet zu zeigen, daß sich die Selbstgewißheit des Bewußtseins durchaus in Denken auflöse.[1])

Cornelius.

Auf der anderen Seite darf man dort, wo eine Philosophie vom „unmittelbar Gegebenen", vom „unmittelbaren Wissen", von der „unmittelbaren Erfahrung" ausgeht, nicht sofort Übereinstimmung mit dem von mir vertretenen Standpunkt erblicken. Cornelius beispielsweise nimmt diesen Ausgang, und doch ist seine „Transzendentale Systematik" wesentlich anders gerichtet. Ausgehen vom „unmittelbar Bekannten" bedeutet bei ihm psychologisches oder, wie er auch sagt, phänomenologisches Analysieren des unmittelbar Bekannten. Und er ist der Ansicht, daß sich durch solches psychologisches Analysieren „denknotwendige" Ergebnisse, „allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten", „idealgesetzliche Zusammenhänge" erreichen lassen. Meine Auffassung dagegen geht dahin, daß das Feststellen des unmittelbar Gegebenen nie über Einzeltatsachen hinaus- und nie zu Begriffen hinführt. Von demjenigen Verfahren dagegen, worauf es bei mir ankommt: von der Selbstbesinnung auf die Gewißheit, ihren Typus, ihre Gültigkeit, ihre Leistungsfähigkeit, findet sich bei Cornelius nichts. Während bei mir die Grundlegung der Erkenntnistheorie in einer monologischen Selbstbesinnung auf die Gewißheit des unmittelbaren Erlebens besteht, läßt sie Cornelius in einer psychologischen (und doch zugleich allgemeingültig sein wollenden) Analyse des unmittelbar Bekannten bestehen. Auch setzt er das Unmittelbar-Bekannte von vornherein gleich dem „Bewußtseins-Zusammen-

[1]) Selbstverständlich läßt sich der Nachweis dafür, daß das Denken ein Gegebenes vorfindet, auch anders führen. Im Texte war es die Selbstbesinnung auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins, was sich zugleich als Beweis der Lehre von der Gegebenheit herausstellte. Man kann aber auch auf die Schritte, Entwicklungen, Beweisführungen des Denkens eingehen und zeigen, daß überall Gegebenes vorausgesetzt und in die Gedankengänge stillschweigend aufgenommen wird. In dieser Weise verfährt z. B. Friedrich-Kulpe. Er widerlegt den reinen Logizismus der Marburger Schule in vortrefflicher Weise dadurch, daß er überall in ihren vermeintlich rein dialektischen Gedankengängen das Gegebene, das in wenn auch noch so unscheinbarer Gestalt als Unterlage aufgenommen wird, aufdeckt (a. a. O. S. 70 ff., 125).

hang“ oder dem „Ganzen eines persönlichen Bewußtseins“, und so erhält die Grundlage der Erkenntnistheorie bei ihm die Gestalt einer psychologischen Analyse des Bewußtseinszusammenhanges.[1]) Für meine Auffassung dagegen ist gerade dies charakteristisch, daß ein Zusammenhang nie unmittelbar erfahren werden kann.

Siebentes Kapitel.

Die Schranken der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Neue Frage. 1. Ich stelle mich jetzt auf einen weit überschauenden Standort und fasse die zahllosen Erfahrungen ins Auge, welche die Selbstgewißheit meines Bewußtseins macht, indem sie sich der überaus mannigfaltigen Arten und Seiten der Bewußtseinsgegebenheiten zu bemächtigen bemüht ist. Und zwar frage ich: stößt dieses Bemühen nicht auf immer wiederkehrende typische Schranken? Treten nicht bei gewissen Arten und Seiten der Bewußtseinsvorgänge bestimmte Schwierigkeiten hervor, die eine völlig unzweifelhafte Selbsterfassung entweder geradezu ausschließen oder sie doch nicht leicht machen? Durch ein Eingehen auf diese Frage würde der Satz einen bestimmteren Sinn erhalten, daß nicht alle, sondern nur sehr viele Bewußtseinserlebnisse mit uneingeschränkter Gewißheit unmittelbar erfaßt werden können.

Ich muß mich zu diesem Zwecke an meine psychologischen Kenntnisse wenden. Ich muß wissen, wie sich der Bewußtseinsstrom ordnet und gliedert, wenn ich in der Lage sein soll, mein Aufmerken wirklich auf solche Stellen meines Bewußtseinsverlaufes zu lenken, an denen sich der Selbstgewißheit des Bewußtseins charakteristische Schranken entgegenstellen. Doch ist dieses psychologische Wissen nur für das Ermitteln des einzuschlagenden Weges unentbehrlich; das Ergebnis, das gewonnen wird, dagegen gründet sich in dem Kern seines Inhalts allein auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Das Unbemerkt-Bewußte. 2. Zuerst sei an die weite Schicht des Unbemerkt-Bewußten gedacht. Der hierher gehörige Inhalt ist zwar für mein Bewußtsein vorhanden, aber wird von ihm nicht mit Aufmerksamkeit betrachtet, nicht beachtet, nicht bemerkt. Dieser ganze Bereich ist daher der Gegenwartsgewißheit entrückt. Das Unbemerkt-

[1]) Cornelius, Transzendentale Systematik, S. 18 ff., 44 ff., 85 ff.

Bewußte verläuft ja eben, ohne daß das Bewußtsein ihm seinen Blick zuwendet. Es bleibt also jene psychologische Bedingung unerfüllt, die in dem vierten Kapitel dieses Abschnittes vorangestellt wurde (S. 74 ff.).

Unser Bewußtseinsstrom führt ununterbrochen eine unübersehbare Fülle unbemerkt-bewußten Inhalts mit sich. Ich bin etwa einer Zeichnung, die vor mir auf dem Tische liegt, beobachtend zugewendet. Diese Zeichnung ist bemerkt-bewußt. Zugleich aber ist mein Gesichtsfeld mit den die Umgebung der Zeichnung bildenden Gegenständen angefüllt, die, je nachdem meine Augen hin- und herwandern, nach allen beliebigen Richtungen mein Gesichtsfeld hier ausweiten, dort verkürzen. Die Wahrnehmung der Zeichnung hat, wie sich Husserl treffend ausdrückt, einen „Hof von Hintergrundsanschauungen", einen „Bewußtseinshof". Der beachtete Wahrnehmungsinhalt ist von einer Fülle unbemerkt-bewußten Wahrnehmungsinhaltes umgeben. Ich kann ihn auch mit Husserl als „implizite-bewußt" bezeichnen.[1]) Zu diesem „Bewußtseinshof", den die Wahrnehmung der Zeichnung hat, gehören auch die Tast- und Druckempfindungen, die mir durch die Berührung mit meinen Kleidern, durch das Sitzen, das Anlehnen usw. zuteil werden; ebenso auch eine Menge verworrener Gemeinempfindungen. Natürlich können auch Gehörswahrnehmungen, wenn etwa im Zimmer nebenan gesprochen wird, und was nicht alles sonst! in diesen Bewußtseinshof fallen. Oder ein anderes Beispiel: ich bin in einem geselligen Kreise. Unzählige Eindrücke eilen und stürzen während zwei oder drei Stunden durch mein Bewußtsein. Immer aber befindet sich von Augenblick zu Augenblick nur eine kleine Gruppe von Eindrücken im Blickpunkt meines Bewußtseins. Werde ich etwa unmittelbar nachher gefragt, welche Farbe das Kleid dieser oder jener Frau hatte, oder welche Gerichte es bei der Tafel gab, so weiß ich nur sehr unvollkommen zu antworten. Und dies rührt, so darf ich annehmen, nicht etwa ausschließlich daher, daß die fraglichen Eindrücke von mir zwar mit Aufmerksamkeit aufgefaßt, aber dann vergessen wurden, sondern mindestens zum großen Teil daher, daß sie in mir überhaupt nur in der Sphäre des Unbemerkt-Bewußten vorkamen. Oder ich gehe, in Gedanken vertieft, in meine Vorlesung.

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 62.

Von den Straßeneindrücken wird nur ein allerkleinster Teil von mir beachtet; die unvergleichlich größere Masse fällt in den Umkreis des Unbemerkt-Bewußten. Und auch wenn ich mit beobachtendem Interesse durch die Straßen gehe, hat jede beachtete Wahrnehmung ihren „Wahrnehmungshintergrund". Diese Beispiele sprechen für eine zahllose Menge von Fällen.

Das Unbemerkt-Bewußte: der Gegenwarts-Gewißheit entzogen.

Was ich nun sagen will, ist, daß dieser ungeheure Umkreis des Unbemerkt-Bewußten der Gegenwartsgewißheit entrückt ist. Denn sobald ich die Selbstgewißheit des Bewußtseins darauf richte, wende ich mich ihm mit dem Blick des Aufmerkens zu. Das heißt: der Zustand des Unbemerkt-Bewußten hat aufgehört. Mein unbezweifelbares Erleben überzeugt mich beliebig oft davon. Ich vermag jedem Eindruck, der meinem „Wahrnehmungshintergrund" angehört, den Blick meines Bewußtseins zuzuwenden. Aber ebendamit habe ich ihn ja zu einem beachteten Eindruck gemacht. Es gelingt mir nicht, ihn als unbemerkten Inhalt mit Gegenwartsgewißheit zu erfassen. Dies ist die vorlogische Gewißheitsgrundlage des allgemeingültig hingestellten Satzes, daß Unbemerkt-Bewußtes und Gegenwartsgewißheit sich ausschließen.

Das Unbemerkt-Bewußte und die Erinnerungsgewißheit.

Dagegen ist das Unbemerkt-Bewußte der Erinnerungsgewißheit in gewissem Grade zugänglich. Denn auch von dem Unbemerkt-Bewußten bleiben überaus häufig Erinnerungseindrücke zurück. Ich kann daher versuchen, das Unbemerkt-Bewußte zum Gegenstand meiner Erinnerungsgewißheit zu machen.[1]) Allein vollkommene Gewißheit wird sich, sobald die Frage auf die genauere Beschaffenheit des Unbemerkt-Bewußten geht, kaum erreichen lassen. Ohne daher die Erinnerbarkeit des Unbemerkt-Bewußten als nebensächlich hinstellen zu wollen, halte ich es doch für zweckmäßig, daß für jede wissenschaftliche Feststellung, die dieses Gebiet betrifft, nach Tunlichkeit auch das erschließende Verfahren zu Hilfe gezogen werde.

Das gegenständliche und das psychologisch-gesteigerte Aufmerken.

3. Hier gilt es, sich einen gewissen Unterschied zu Bewußtsein zu bringen. Innerhalb der Stufe des mit Aufmerksamkeit

[1]) Auch Hans Cornelius sagt: mit Hilfe des Gedächtnisses lasse sich „eine Erkenntnis und Vergleichung auch für solche Erlebnisse, welche während ihres Verlaufes nicht genügend beobachtet werden können", ermöglichen (Psychologie als Erfahrungswissenschaft, S. 8). Vgl. Külpe, Die Realisierung, Bd. 1, S. 57.

Bewußten oder, sagen wir kurz, des Bemerkt-Bewußten nämlich zeigt sich hinsichtlich der Aufmerksamkeitsweise ein Unterschied, der für die richtige Auffassung der Selbstgewißheit von Bedeutung ist.

Einmal bin ich schlicht-aufmerkend den Bewußtseinsgegenständen zugewendet. Ich betrachte die Gegend, durch die ich wandre; ich lausche einem Tonwerk; ich werde meines Ärgers inne; ich genieße meine Gefühlswallungen. Ich kann aber auch das Gewißwerden vom Gegenstand als Zweck des Aufmerkens vor Augen haben. Diese Art des Aufmerkens bedeutet sonach eine Veränderung, genauer: eine Steigerung in der inneren Verfassung des Aufmerkens. Dort: Hingegebenheit an den Inhalt; hier: Gerichtetsein auf die Gewißheit vom Inhalte. Ich will diese zweite Stufe des aufmerkenden Bewußtseins als das reflexive oder auch als das psychologisch-gesteigerte Aufmerken bezeichnen, wogegen jene erste Art des Aufmerkens das schlichte oder das gegenständliche Aufmerken heißen soll (vgl. S. 75).

Das spähende und das naive Beobachten.

Das psychologisch-gesteigerte Aufmerken erscheint nun wieder in zwei Gestalten: entweder als angestrengtes Hinblicken, als Suchen, Spähen, Lauern, also in der Färbung des Mühsamen, Ängstlichen und Peinlichen; oder so, daß der Zweck des Gewißwerdens dem Aufmerken zur Selbstverständlichkeit, zur Gewohnheit, gleichsam zur zweiten Natur geworden ist. Hiervon war schon an zwei Stellen die Rede (S. 75, 96). Ich will diese beiden Unterformen des psychologisch-gesteigerten Aufmerkens als das spähende und als das naive Beobachten bezeichnen.

Wenn von zahlreichen Psychologen die Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung behauptet wird, so ist dies das Richtige daran, daß die spähende Beobachtung ein ungünstiges Mittel ist, um zur Gegenwartsgewißheit zu kommen. Wer, im Bemühen, Gegenwartsgewißheit zu erlangen, in spähendes Beobachten hineingerät, tut am besten, auf Gegenwartsgewißheit zu verzichten und der Bewußtseinsvorgänge, um die es sich handelt, durch Erinnerungsgewißheit gewiß zu werden. Das spähende Beobachten bringt nur zu leicht Störungen und Abänderungen in den mit ihm gleichzeitigen Bewußtseinsverlauf. Die Erinnerungsgewißheit ist von diesem Übelstande völlig frei (vgl. S. 96).

Das naive Beobachten und die Gegenwartsgewißheit.

Aber erfüllt denn auch nur das naive Beobachten, so könnte man weiter fragen, den Zweck, Gegenwartsgewißheit zu erreichen?

Und diese Frage ist nicht unberechtigt. Denn auch das naive Beobachten ist eine Steigerung der Innenwärtswendung der Aufmerksamkeit. Und da fragt es sich, ob sich die Bewußtseinsverläufe nicht unter dem Einfluß dieses auf Wissen gerichteten Aufmerkens in gewissem Grade verändern, vielleicht weniger ruhig und einfach werden; und ob daher die Aussagen des naiven Beobachtens über den gleichzeitigen, also unter seinem Einfluß stattfindenden Bewußtseinsvorgang auch Gültigkeit haben für den nicht unter diesem Einfluß stehenden gleichen Vorgang. Wenn die Aufmerksamkeit auf das Gewißwerden eingestellt ist, könnte ein Vorgang doch eine andere Färbung haben wie dort, wo er — um bei meiner Bezeichnungsweise zu bleiben — mit „gegenständlichem", rein dem vorliegenden Fall hingegebenem Aufmerken verläuft. Dieses Bedenken ist nicht ohne Grund. Aber es ist irrig, es dahin zu deuten, als ob durch das naive Beobachten die Unbezweifelbarkeit der Gegenwartsgewißheit aufgehoben oder auch nur angetastet würde.

Der Anspruch der Gegenwartsgewißheit.

Die Gegenwartsgewißheit erhebt ja nämlich gar nicht den Anspruch, die unabhängig von ihr — das heißt: unabhängig vom naiven Beobachten — vorhandene Beschaffenheit des jeweiligen Bewußtseinsvorganges zu erfassen. Die Gegenwartsgewißheit behauptet lediglich, der gleichzeitig mit ihr und unter ihrem Einfluß vorhandenen Beschaffenheit des Bewußtseinsinhaltes gewiß zu sein. Es ist eine weitere Frage, ob die unabhängig von der Einstellung auf Gewißwerden vorhandene Beschaffenheit des Bewußtseinsinhaltes übereinstimme mit der in dem Jetzt der Selbstgewißheit vorgefundenen Beschaffenheit. Die Sache liegt also so, daß die Gegenwartsgewißheit darüber, was allein sie aussagen will, auch unzweifelhaft Aussagen geben kann. Nur also wenn man der Gegenwartsgewißheit einen Anspruch unterschiebt, den sie überhaupt nicht stellt, kommt man zu jener skeptischen Meinung, daß die Gegenwartsgewißheit ihren Zweck verfehle.

Die Erinnerungsgewißheit und das gegenständliche Aufmerken.

Sodann aber muß man sich die Unterstützung der Gegenwartsgewißheit durch die Erinnerungsgewißheit vor Augen halten. Ich habe es soeben als eine weitere Frage bezeichnet, ob die abgesehen von dem Jetztpunkt der Selbstgewißheit vorhandene Beschaffenheit des fraglichen Bewußtseinsvorganges sich in Übereinstimmung befinde mit derjenigen Beschaffenheit, die sich der

Selbstgewißheit an ihm als gleichzeitig mit ihr vorhanden zeigte. Diese Frage läßt sich durch die Vergangenheitsgewißheit unbezweifelbar entscheiden. Es handelt sich hierbei ja nicht um Erinnerung an Unbemerkt-Bewußtes. Sich an Unbemerkt-Bewußtes zuverlässig zu erinnern, ist keine leichte Sache (vgl. S. 112). Hier aber bezieht sich die Erinnerung auf Bewußtseinsvorgänge, die mit „gegenständlichem Aufmerken" verliefen, die im Zeichen des gewöhnlichen Beachtetseins standen. Es bestehe etwa die Aufgabe, das Farbenvorstellen oder den Entschluß oder das ästhetische Genießen oder den Affekt der Rührung zu beschreiben. Da kommt es nicht etwa darauf an, sich diese Vorgänge in ihrer unbemerkt-bewußten Gestalt vor die Erinnerung zu bringen, sondern in derjenigen Beschaffenheit, die ihnen eigen ist, wenn sie in uns als beachtete Vorgänge vorkommen. Und dieser Erinnerungsgewißheit steht kein prinzipielles Hindernis im Wege. Es handelt sich hier also um die sich innerhalb der üblichen Sphäre haltende Erinnerungsgewißheit. Wenn also selbst ein weitgehender Skeptizismus hinsichtlich der Übereinstimmung der unter den oft erwähnten zweierlei Einstellungen stehenden Bewußtseinsvorgänge Recht hätte, so wäre dies von keinem Schaden. Denn der Erinnerungsgewißheit käme dann immer die entscheidende Stimme darüber zu, ob die Aussagen der Gegenwartsgewißheit auch auf die Beschaffenheit der fraglichen Bewußtseinsvorgänge im Zustand des „gegenständlichen Aufmerkens" ausgedehnt werden dürfen.

Übrigens bin ich der Ansicht, daß die unter dem Zeichen der Selbstgewißheit stehenden Bewußtseinsverläufe, vorausgesetzt daß nicht die gespannte Haltung des Spähens eintritt, in der Regel keine für die Behandlung der Probleme irgendwie in die Wagschale fallenden Abänderungen im Vergleich mit dem ihnen unabhängig davon, im Zustande des „gegenständlichen Aufmerkens", zukommenden Gepräge aufweisen.

Bloßer Schein einer Schranke.

So besteht also für die Selbstgewißheit des Bewußtseins hinsichtlich der mit „gegenständlichem Aufmerken" stattfindenden Bewußtseinsvorgänge keine Schranke. Es galt nur, den Schein einer solchen zu zerstreuen, — einen Schein, der gerade bei scharfsinnigen Gegnern leicht entstehen kann.

Akte des Bewußtseins.

4. Mit zwei weiteren Schranken der Selbstgewißheit kann ich mich bedeutend kürzer fassen.

Jeder Versuch, mit feinerer Zergliederung in das seelische Leben einzudringen, führt zu der Unterscheidung von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinsakten. Die Akte mag man auch Funktionen, Betätigungen, Haltungen, Einstellungen des Bewußtseins, Bewußtseinsweisen nennen. Mir erscheint es als eine völlige Mißdeutung des Bewußtseinstatbestandes, wenn man alles, was im Bewußtsein zu finden ist, auf Unterschiede an den Inhalten des Bewußtseins zurückführt. Wenn ich der Ausdrucksweise Stumpfs folge, darf ich sagen: nach meiner Einsicht liegt die Wahrheit auf der Seite der „Funktions-" und nicht der „Erscheinungspsychologie".[1])

Schwierigkeit für das Gewißwerden der Akte.

Ich will nun sagen: es ist weit schwieriger, der Akte des Bewußtseins mit unbezweifelbarer Selbstgewißheit inne zu werden als seiner Inhalte. Es handelt sich dabei um Unterscheidungen und Spaltungen, für die eine Schärfe der inneren Blickrichtung nötig ist, über die nicht jedermann verfügt. Auch bedarf es eines besonderen Grades von Achtsamkeit und Übung, um das Aktmäßige am Bewußtsein unterscheidend erfassen zu können. Die Inhalte des Bewußtseins liegen gleichsam auf der Hand. Die Akte, Weisen, Haltungen des Bewußtseins dagegen werden über den aufdringlicheren Inhalten leicht übersehen. Mit dieser Schwierigkeit hängt das Weitere zusammen, daß, wo Bewußtseinsakte festgestellt werden sollen, die theoretische Befangenheit des Forschers leicht ein Hindernis bildet. Wenn die Annahme von Akten des Bewußtseins zu den theoretischen Überzeugungen des jeweiligen Erkenntnistheoretikers, Psychologen oder Phänomenologen nicht stimmt, geschieht es nur zu leicht, daß sich unter dem Einfluß dieses Umstandes der innere Blick für diese Seite am Bewußtsein abstumpft. Was man nicht zu sehen wünscht, sieht man dann in der Tat nicht.

Anderseits dürfen diese Schwierigkeiten nicht verleiten, übertreibend zu sagen: die Akte seien der Selbstgewißheit des Bewußtseins grundsätzlich entrückt. Auch hier gibt es nur eine Entscheidung von Fall zu Fall. Wenn jemand bei scharfem Hin-

[1]) Carl Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen (1907), S. 3 ff. In höchst lehrreichen Darlegungen läßt Stumpf das Eigentümliche der Funktion im Gegensatze zu dem Inhalt des Bewußtseins, den „Erscheinungen", einleuchtend hervortreten.

sehen auf diese oder jene Akte zu unbedingter Gewißheit kommt, so ist diese eben vorhanden. Husserl beispielsweise stellt alles, was er über den Unterschied der Akte von den Inhalten zu sagen hat, als Aussagen von voller Evidenz des unmittelbaren Erlebens hin.[1]) Und er ist hiermit grundsätzlich im Rechte.

Bewußtheit.

Ich könnte hier auch den Ausdruck „Bewußtheit" anführen, da er gegenwärtig öfter in dem Sinne gebraucht wird, daß durch ihn das Bewußtsein im Gegensatze zu den Bewußtseinsinhalten bezeichnet werden soll.[2]) Man könnte hiernach unter Bewußtheit alles, was am Bewußtsein Akt ist, verstehen. Dann dürfte man sagen: es sei schwierig, der Bewußtheit und dessen, was sie in sich schließt, unbezweifelbar gewiß zu werden.

Es ist kaum nötig zu bemerken, daß die Schranke, die die Selbstgewißheit des Bewußtseins hinsichtlich der Bewußtheit aufweist, eine Schranke in anderem Sinne ist als diejenige Schranke, die ihr mit Rücksicht auf das Unbemerkt-Bewußte anhaftet. Im Falle des Unbemerkt-Bewußten handelt es sich um eine gänzliche Ausschließung der Selbstgewißheit des Bewußtseins, soweit sie Gegenwartsgewißheit ist; und auch die Erinnerungsgewißheit bleibt hier ungefährer Art. In der Sphäre der Akte dagegen steht dem Hinwenden des Aufmerkens nichts im Wege. Nur hat das Gelingen des Bemühens, die in den Akten vorliegenden Bewußtheitstatsachen uumittelbar zu erfassen, mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Die Bewußtseinsweise des Intendierens.

5. Noch auf eine andere Schranke — und zwar eine Schranke dieser zweiten Art — sei hier hingewiesen.

Ich unterscheide zwei Stellungen des Bewußtseins zu seinen Inhalten hinsichtlich der Art, wie ein Inhalt dem Bewußtsein gegenwärtig ist: das unmittelbare Gegenwärtighaben und das Meinen oder Intendieren eines Inhalts. Im sinnlichen Wahrnehmen beispielsweise bin ich auf das Gesehene, Getastete, Gehörte unmittelbar gerichtet; es steht vor mir, schwebt, bewegt sich vor mir. Dasselbe gilt vom Phantasievorstellen. Aber auch im Erinnern verhält es sich so: im Erinnern bin ich überzeugt, das Vergangene unmittelbar zu erfassen, unmittelbar auf es ge-

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2 (1901), S. 359 ff.

[2]) So gebraucht Natorp das Wort „Bewußtheit" im Gegensatz zu den „Inhalten" des Bewußtseins (Allgemeine Psychologie [1912], S. 24 ff.).

richtet zu sein. Ganz anders verhält es sich im Denken. Wir werden weiterhin sehen: in mehrfacher Hinsicht ist das Denken ein Hinzielen auf einen über das unmittelbar Bewußtseinsgegenwärtige hinausliegenden Inhalt. Das Denken ist eine Bewußtseinshaltung nicht in der Weise des einfachen Habens eines Inhaltes, sondern in der Weise des Im-Sinne-Habens. Soll diese Bewußtseinshaltung erfaßt werden, so gilt es sich zu besinnen auf das, was man im Sinne hat. Mit dem einfachen Hinsehen, mit dem Geradezu-Hinwenden der Aufmerksamkeit ist es hier nicht getan. Der Besitzstand des Bewußtseins liegt hier nicht so klar ausgebreitet vor ihm wie beim Wahrnehmen oder Vorstellen. Ich könnte auch sagen: es handelt sich hierbei um ein nur implizite, nicht explizite vorhandenes Haben eines Inhalts. Die Selbstgewißheit muß sich hier darauf besinnen, was ich mit dem Denkakte meine, oder, anders ausgedrückt, was er bedeutet. Sie muß den gleichsam ins Bewußtsein eingewickelten Inhalt herauswickeln.

Schwierigkeit für das Gewißwerden des Intendierens.

Diese eigentümliche Einstellung des Bewußtseins: das Meinen, Intendieren,[1]) Hinzielen, ist nicht auf das Denken eingeschränkt, sondern durch weite Gebiete des Seelenlebens verbreitet. Indessen ist hier noch nicht der Ort, auf diese Bewußtseinsweise näher einzugehen. Dies wird später, vor allem gegen Ende des neunten Abschnittes geschehen. Hier wurde sie nur herangezogen, damit daran die Feststellung geknüpft werde, daß gegenüber allen Bewußtseinsvorgängen, die diesen Typus zeigen, der Versuch, ihrer unmittelbar gewiß zu werden, besonders leicht mißlingt. Es kommt dies daher, weil die Bewußtseinshaltung des Intendierens, wie wir gesehen haben, von verwickelter und gleichsam versteckter Art ist. Sie wird daher dem aufmerkenden Forscher nicht so

[1]) Ich gebrauche sonach den Ausdruck „intendieren“ in einem wesentlich engeren Sinn, als Brentano und Husserl die Bezeichnung „intentional“ anwenden. Brentano definiert allgemein „die psychischen Phänomene“ als solche Phänomene, die „intentional einen Gegenstand in sich enthalten“ (Psychologie, Bd. 1, S. 116). Und ebenso drückt bei Husserl „Intention“ die Wesensbestimmtheit des Bewußtseinsaktes überhaupt aus. Jeder Akt ist ein „intentionales Erlebnis“. „Bewußtsein von etwas“ und Intention ist dasselbe (Logische Untersuchungen, Bd. 2 [1901], S. 346 ff.; Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 64, 241). Nur einen (im Texte gekennzeichneten) Ausschnitt aus Husserls „intentionalen Erlebnissen“ nenne ich intendierende Akte.

leicht durchsichtig und somit nicht so leicht zweifelsfrei-gewiß wie die einfachere Bewußtseinshaltung, die in dem Gegenwärtighaben eines Inhaltes besteht. Ein Grundirrtum bei sensualistisch gerichteten Denkern besteht daher, wie Husserl gegenüber Locke und Berkeley mit Recht hervorhebt,[1]) darin, daß sie das Eigenartige und Neue, was in der Weise des Meinens, in dem Erfassen des Bedeutens liegt, übersehen und sich nur an „das Greifbare des Denkerlebnisses", an „die Namen und die exemplifizierenden Anschauungen" halten.

Doch soll hiermit nicht etwa behauptet sein, daß es prinzipiell unmöglich sei, der Bewußtseinsweise des „Meinens" mit zweifelsfreier Gewißheit inne zu werden. Es kommt nur darauf an, daß die erforderliche Aufmerksamkeit und Schulung vorhanden ist. Dann kann auch der Versuch, dieser Bewußtseinseinstellung mit vollkommener Gewißheit unmittelbar inne zu werden, sein Gelingen finden. Ob dieser Fall vorliegt, darüber hat der jeweilige Forscher von seinem jedesmaligen tatsächlichen Gewißheitserleben aus zu entscheiden.

„Erfahrung und Denken."

Schon in „Erfahrung und Denken" sind die Grundlinien gezogen, auf denen sich die Auseinandersetzungen dieses dritten Abschnittes bewegen. Nur entbehren die dortigen Darlegungen (und dies gilt auch in gewissem Grade noch von der Darstellung in den „Quellen der menschlichen Gewißheit") noch der erforderlichen erkenntnistheoretischen Sichtung, Verfeinerung und Durcharbeitung. Gewisse Fragestellungen, Gesichtspunkte, Unterscheidungen, die jetzt zu meinem erkenntnistheoretischen Rüstzeug gehören, lagen mir damals noch fern oder waren doch noch nicht deutlich entwickelt.

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2 (1901), S. 180 f.

Vierter Abschnitt.

Das Reich des Unerfahrbaren.

Erstes Kapitel.

Das Problem der reinen Erfahrung.

Neue Aufgabe.

1. Welche stolzen Gebäude auch die Wissenschaft aufführen mag: in jedem Falle stammt Ausgangspunkt und Grundlage der Wissenschaften aus der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Daher würde erst durch ein Eingehen auf die Frage, wieviel die einzelnen Wissenschaften aus dem Erfahrungsboden durch unmittelbares Erleben schöpfen, die inhaltliche Leistungsfähigkeit der Selbstgewißheit des Bewußtseins offenbar werden. Indessen liegt für den Erkenntnistheoretiker an dieser Stelle keine Veranlassung vor, das Wurzeln der verschiedenen Wissenschaften in der Sphäre des unmittelbaren Erlebens zum Gegenstande der Untersuchung zu machen.

Nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt ist es für den Erkenntnistheoretiker in dem gegenwärtigen Zusammenhange unerläßlich, den Wissensinhalt, der auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins geleistet werden kann, ins Auge zu fassen. Es ist nämlich von vornherein keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es außer der Selbstgewißheit des Bewußtseins keine weitere Gewißheitsquelle gibt. Daher muß es für den Erkenntnistheoretiker wichtig sein, darüber Klarheit zu erlangen, durch welche Züge sich der Tatsachenbereich kennzeichne, der auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins festgestellt werden kann. Wie würde die für unser Erkennen vorhandene Welt aussehen, wenn uns nur die Selbstgewißheit und keine weitere Erkenntnisquelle zur Verfügung stünde? Aber auch wenn sich uns noch weitere Erkenntnisquellen auftun sollten, liegt es innerhalb der Aufgabe der Erkenntnistheorie, zu wissen, wie die Welt geartet ist, die uns schon auf Grund jener ersten Gewißheitsquelle feststeht. Die Erkenntnistheorie will doch über die Bedeutung der verschiedenen Gewißheitsquellen für das Erkennen zur Klarheit kommen, über ihren Erkenntniswert ein begründetes Urteil abgeben. Der Erkenntniswert einer jeden Ge-

wißheitsquelle aber hängt wesentlich auch von dem Gepräge ab, das der durch sie erwerbbare Wissensinhalt aufweist.

Dabei legt es sich von selbst nahe, das Aussehen dieser Sphäre des reinen Erlebens so zu beschreiben, daß das natürliche Weltbild, wie es sich dem Menschen, abgesehen von aller Philosophie und von allen wissenschaftlichen Hypothesen darbietet, zur Vergleichung herangezogen wird. Tut man dies, so ergeben sich durchgreifende Unterschiede; gewisse Züge, mit denen uns die natürliche Welt zu stehen und zu fallen scheint, fehlen der Sphäre des reinen Erlebens vollständig. Auf diese negativen Charakterzüge wird sich die Aufmerksamkeit vor allem zu richten haben.

Erleben und Erfahren.

2. Was ich auf Grund der Selbstgewißheit meines Bewußtseins festzustellen vermag, darf ich, als Gesamtheit betrachtet, die Sphäre oder die Welt meines reinen Erlebens nennen. Ich sage: „reines" Erleben, weil ich streng darauf bedacht bin, alles auszuschalten und fernzuhalten, dessen ich nicht als Erlebnisses inne werde.

Ich darf statt dessen auch von der reinen „Erfahrung" reden. Mit „Erfahren" meine ich genau denselben Gesamtvorgang wie mit „Erleben". Die Selbstgewißheit des Erfahrens bedeutet mir dasselbe wie die Selbstgewißheit des Erlebens. Ein Unterschied tritt nur dadurch ein, daß der Ton entweder auf die Seite der „Bewußtheit" (vgl. S. 117) oder auf die Seite des Inhalts gelegt wird. Liegt der Nachdruck auf der subjektiven Seite, auf dem Fürmichsein, auf der Bewußtheit, so rede ich von „Erleben". Natürlich ist aber dabei der Inhalt mitgemeint. Will ich dagegen den Inhalt, der für mich ist, betonen, so gebrauche ich lieber den Ausdruck „Erfahren". Natürlich ist dabei die subjektive Seite, die Bewußtheit, mitgemeint. Da es sich nun im Folgenden um das Gepräge des durch Selbstgewißheit des Bewußtseins zu gewinnenden Inhaltes handelt, so ist es angemessen, in diesem Abschnitt die Bezeichnung „reine Erfahrung" zu bevorzugen. Anders lag die Sache in dem vorausgehenden Abschnitte. Dort stand die Gewißheit in ihrem Gewißheitscharakter in Frage. Daher war dort der Ausdruck „Erleben" mehr am Platze als die Bezeichnung „Erfahren".[1])

[1]) In „Erfahrung und Denken" habe ich das, was ich jetzt „Selbstgewißheit des Bewußtseins" nenne, als „Wissen von meinen Bewußtseinsvorgängen", vorwiegend aber als „reine Erfahrung" bezeichnet.

Aufgabe: Feststellung des Gepräges der reinen Erfahrung.

Halte ich diesen Wortgebrauch fest, so läßt sich die Aufgabe, um die es sich im Folgenden handelt, als Feststellung des Gepräges der reinen Erfahrung bezeichnen. Von allem, was unerfahrbar ist, muß aufs strengste abgesehen werden. Alles, was auf irgendeinem anderen Wege zu der reinen Erfahrung als Ergänzung, Einschaltung, Unterbauung, Umfassung hinzugefügt zu werden pflegt oder hinzugefügt werden könnte, ist schlechtweg fernzuhalten. Die so von allem Unzugehörigen rein erhaltene Erfahrung ist in ihren durchgreifenden Eigentümlichkeiten zu charakterisieren, und diese werden insbesondere im Abschnitt vom natürlichen Weltbild hervortreten.

Weitere Bedeutung von „Erfahrung".

3. Noch eine Erwägung kommt dazu, um dem Problem der reinen Erfahrung, wie ich kurz das Festhalten der kennzeichnenden Eigentümlichkeiten des der Selbstgewißheit des Bewußtseins zugänglichen Tatsachenbereiches nennen darf, eine erhöhte Wichtigkeit für die Erkenntnistheorie zu geben.

Überaus oft wird nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in den Wissenschaften von der Erfahrung in einem Sinne gesprochen, als ob auch solches, was schlechtweg außerhalb aller Erfahrungsmöglichkeit liegt, doch zur Erfahrung gehörte. In vielen Fällen ist diese ungenaue, ja unrichtige Bezeichnungsweise ohne allen Nachteil. Auch in den Wissenschaften ist es oft ohne Belang, wenn das als Erfahrung Ausgegebene auch Nichterfahrbares unter seinen Bestandstücken aufweist. Der Zusammenhang bringt es etwa, wie dies unzählige Male geschieht, mit sich, daß das dem natürlichen Menschen auf Grund seiner Wahrnehmungen als unleugbar vorhanden Erscheinende bezeichnet werden soll. Oder der Zusammenhang kann erfordern, daß der Gegensatz zu haltlosen Gedankengespinsten und Einbildungen oder zu bloßen Hypothesen oder auch zu begrifflichen Deduktionen in kurzem Ausdruck zusammengefaßt werden soll. In solchen Fällen wird mit Vorliebe der Ausdruck „Erfahrung" gebraucht. Es ist klar, daß es hierbei nichts verschlägt, ob das unter „Erfahrung" Zusammengefaßte auch in allen seinen Teilen dem strengen Erfahrungsbegriff entspricht.

Beispiele.

So könnte beispielsweise ein Astronom sagen: die Kopernikanische Vorstellung vom Planetensystem stimme weit besser mit den Erfahrungstatsachen überein als die Ptolemäische. Unter

Erfahrungstatsachen versteht er dabei nicht etwa die abgerissenen Sonnenwahrnehmungsbilder, die, durch Pausen des Nichtvorhandenseins für ihn unterbrochen, in zahllosen Exemplaren in seinem unmittelbaren Erleben vorgekommen sind; sondern er denkt bei „Erfahrung“ an die beharrende eine Sonne, die er mit seinen zahllosen Sonnenbild-Erlebnissen als deren identischen Gegenstand meint. Diese beharrende eine Sonne liegt aber jenseits aller Erfahrungsmöglichkeit. Und ebensowenig denkt er an seine zahllosen zerstückelten Wahrnehmungen von Teilen der Erdoberfläche, sondern an die beharrende eine Erde, die der gemeinte Gegenstand aller Bruchstücke der Erdwahrnehmungsbilder ist. Die beharrende eine Erde aber liegt gleichfalls außerhalb des Erfahrungsbereiches. Nichtsdestoweniger ist dem Astronomen, wenn er sich so ausdrückt, kein Vorwurf zu machen. Denn in diesem Falle kann aus solcher unbestimmten Erweiterung des Erfahrungsbegriffes kein Mißverständnis entstehen. Der Astronom nennt hier eben Erfahrung alles, was dem natürlichen Menschen auf Grund seiner Sinneswahrnehmungen als vorhanden erscheint.

So könnte auch ein Geschichtsforscher etwa den Satz aussprechen: die kriegerischen Ereignisse der Gegenwart seien Erfahrungstatsachen, die erst eine spätere Forschung in allseitigen ursächlichen Zusammenhang werde bringen können. Was der Geschichtsforscher hier Erfahrungstatsachen nennt, wurde — so nehme ich an — nicht von ihm wirklich erlebt, ist also für ihn auch nicht Erfahrung in strengem Sinne. Erfahren hat er nur die Gesichtseindrücke von Zeitungsnachrichten u. dgl. Nur die Überzeugung von Zusammenhängen recht verwickelter Natur rechtfertigt die Annahme, daß gewissen Zeitungsberichten auch wirklich Ereignisse entsprochen haben. Nichtsdestoweniger darf der Geschichtsforscher, ohne sich einem Tadel auszusetzen, jenen Satz aussprechen. Denn er will damit die kriegerischen Ereignisse der Gegenwart nur als zu dem allgemein anerkannten Tatbestande gehörig erklären.

Unerlaubte Vermengung der Erfahrung mit Unerfahrbarem.

Ganz andere Ansprüche sind an den Gebrauch des Erfahrungsbegriffes zu stellen, wo es auf die Genauigkeit in der Kennzeichnung des zur Erfahrung gehörigen Tatsachenumfanges ankommt. Wenn der Erkenntnistheoretiker, Logiker, Methodiker, Metaphysiker von Erfahrung spricht, wenn überhaupt darauf der

Nachdruck liegt, daß das Erfahrbare gegen das Unerfahrbare abgegrenzt werde: dann versteht es sich von selbst, daß nur der von allem Unerfahrbaren gereinigte Tatsachenbereich „Erfahrung" genannt werden darf. Statt dessen aber macht man die Wahrnehmung, daß überaus häufig auch in Fällen dieser Art in das als Erfahrung bezeichnete Gebiet Unerfahrbares haufenweise hereingezogen wird.

Wiederum das Problem der reinen Erfahrung.

So ergibt sich auch im Hinblick auf diese mannigfachen Vermengungen der Erfahrung mit Unerfahrbarem die Aufgabe, das „Problem der reinen Erfahrung" in Angriff zu nehmen. Es erscheint geboten, das Gepräge der Erfahrung in Gegensatz zu stellen zu den Eigentümlichkeiten des außerhalb jeder Erfahrungsmöglichkeit liegenden Bereiches. Natürlich wäre es unzweckmäßig, ohne Auswahl alles beliebige Unerfahrbare als nicht zur reinen Erfahrung gehörig aufzuzählen. Vielmehr werden aus der unbestimmt weiten Sphäre des Unerfahrbaren nur solche Gebilde und Zusammenhänge herauszuheben sein, in deren Natur es liegt, leicht mit der Erfahrung verwechselt und zu der Erfahrung hinzugeschlagen zu werden. Übrigens deckt sich diese Auswahl aus dem Unerfahrbaren naturgemäß mit demjenigen Unerfahrbaren, das zusammen mit der reinen Erfahrung das natürliche Weltbild, die Umwelt, wie sie sich der naive Mensch vorstellt, ausmacht. Auf diese Weise decken sich die beiden Formulierungen des Problems der reinen Erfahrung: die in dieser und die in der vorigen Nummer gegebene.

Das Problem der reinen Erfahrung: als Antrieb für weitere Untersuchungen.

4. Noch von einer dritten Seite her drängt sich dem Erkenntnistheoretiker das Problem der reinen Erfahrung als besonders wichtig auf.

Es wird sich zeigen, daß die Einsicht in die negativen Charakterzüge der reinen Erfahrung einen starken Antrieb in sich schließt, sich nicht an der Selbstgewißheit des Bewußtseins genügen zu lassen, nicht denkträge bei den Leistungen des unmittelbaren Erlebens stehen zu bleiben, sich nicht durch die das unmittelbare Erleben auszeichnende unbezweifelbare Sicherheit derart verblenden zu lassen, daß dem Denken, weil es solcher gewissermaßen handgreiflichen Gewißheit entbehrt, von vornherein Mißtrauen und Abneigung entgegengebracht wird. Der Erkenntnistheoretiker wird aus der Herausarbeitung der reinen

Erfahrung die Überzeugung davontragen, daß er um jeden Preis bemüht sein müsse, nach einem neuen Gewißheitsprinzip Umschau zu halten, auf Grund dessen es möglich wäre, das Unerfahrbare in den Bereich der Erkenntnistheorie zu ziehen. Die Stärke dieses Antriebes wird sich erst herausstellen, wenn die reine Erfahrung sich uns in ihrer ganzen Blöße vor Augen gestellt haben wird.

Kleinpeter.

5. In welchem Maße es erforderlich ist, sich die Reinigung der Erfahrung von allen unerfahrbaren Bestandstücken zum Problem zu machen, lehrt jeder Blick, den man in die Schriften der Vertreter der reinen Erfahrungsphilosophie wirft. Was sie als reine Erfahrung auszugeben pflegen, ist in den allerentscheidendsten Beziehungen von Unerfahrbarem durchsetzt, erhöht, getragen.[1])

Ich greife etwa Kleinpeters kürzlich erschienene Schrift „Der Phänomenalismus" heraus.[2]) Die hier vorkommenden Vermengungen von Erfahrbarem und Unerfahrbarem sind typisch für die Vertreter der reinen Erfahrungsphilosophie, wenn sie auch nicht überall in gleicher Zahl und Stärke zu finden sind. Er erklärt: die phänomenalistische Weltanschauung geht von der „Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung" aus. Aber noch mehr: nach seiner Überzeugung ist die „Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung" sogar „zur Begründung der phänomenalistischen Anschauung vollständig ausreichend". Die unmittelbare Empfindung „allein entscheidet in letzter Instanz über wahr oder falsch". Nach dieser Erklärung hat man ein Recht, zu erwarten, daß Kleinpeter es mit dem, was er zur „Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung" rechnet, streng nehmen werde. Diese Erwartung erfährt jedoch keine Erfüllung.

In eben dem Kapitel, das „die Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung" darlegen soll, gebraucht er unablässig Ausdrücke, die auf Allgemeingültigkeit (gegen die er sonst Spott bereit hat)[3]) Anspruch erheben. Er gibt im Anschluß an Locke eine Einteilung der Bewußtseinserscheinungen und will damit nicht nur seine eigenen wirklich erlebten, sondern zugleich auch die Bewußtseins-

[1]) Schon in „Erfahrung und Denken" habe ich aus der erkenntnistheoretischen Literatur der damaligen Zeit Beispiele hierfür gebracht (S. 68 ff.).

[2]) Hans Kleinpeter, Der Phänomenalismus; eine naturwissenschaftliche Weltanschauung (1913); S. 68 ff., 97 ff.

[3]) Kleinpeter, ebenda, S. 126.

erscheinungen der Menschen überhaupt eingeteilt haben. Er rechnet also die Bewußtseinserscheinungen der anderen Menschen mit zu dem, dessen er in unmittelbarer Erfahrung gewiß werden kann! Kleinpeter hält sich den schlechtweg monologischen Charakter der Gewißheit der reinen Erfahrung nicht genügend vor Augen. Wie könnte er denn sonst auch sagen, daß sich mittels der Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung die „Weltanschauung" des Phänomenalismus werde begründen lassen!

Weiter erfahren wir, daß uns die Gewißheit der unmittelbaren Erfahrung die „Empfindungen", d. i. die „mit einer Veränderung des physischen Zustandes des Nervensystems verknüpften Erlebnisse" kennen lehrt. Hier macht sich der völlig populäre Sprachgebrauch geltend. Im gewöhnlichen Leben mag man es als eine unmittelbare Erfahrung bezeichnen, daß die Empfindungen an Veränderungen in dem physischen Zustande des Nervensystems geknüpft sind. In Wahrheit spricht dieser Satz etwas durchaus Unerfahrbares aus, das nur mittels recht verwickelten Schließens aus gewissen Erfahrungen gewonnen werden kann.

Wie will ein radikaler Empirist weiter es rechtfertigen, wenn er auf Grund der unmittelbaren Erfahrung die Empfindungswelt für die „primäre Stufe" des „im Bewußtsein enthaltenen Materials" erklärt? Mit der Beobachtung der Empfindungen, so heißt es, beginne jede Erkenntnis, und in Empfindungen laufe sie schließlich aus. „Aus den Empfindungen ist erst durch allerlei Prozesse und Umwandlungen alles Andere entstanden." „Die Empfindungswelt muß die Grundlage des Seins bilden." Für das unmittelbare Erfahren sind im Gegenteil die Träume, Einbildungen, Begriffsgespinste genau so ein Gegebenes wie die Sinneswahrnehmungen. Auf Grund der unmittelbaren Erfahrung ist eine solche Bevorzugung der Empfindung schlechtweg verboten. Eine ganze Theorie verbirgt sich hinter dem, was der radikale Empirismus für einen Ausdruck der unmittelbaren Erfahrung auszugeben pflegt. Dasselbe wäre zu sagen, wenn wir hören, daß auf Grund der unmittelbaren Erfahrung der Wille als tätige Quelle bezeichnet wird, von der aus der Wechsel unserer sekundären Bewußtseinsinhalte hervorgerufen werde. Kurz, wo Kleinpeter noch auf dem Boden der unmittelbaren Erfahrung zu stehen meint, hat er Unerfahrbares in Menge und in den entscheidendsten Richtungen

in die unmittelbare Erfahrung hereingerafft. Deutungen der Erfahrung, die nur durch einen höchst verwickelten logischen Einschlag zu gewinnen sind und ihre Rechtfertigung nur in dem Gültigkeitscharakter dieses logischen Einschlags finden könnten, werden unbekümmert zu der Erfahrung hinzugeschlagen.

Wegen ihrer typischen Bedeutung bin ich so ausführlich auf die Vermengungen eingegangen, die sich bei Kleinpeter zwischen Erfahrung und Nichterfahrbarem finden. Nirgends begegnet man einer soweit gehenden Einsichtslosigkeit in die Leistungsfähigkeit der reinen Erfahrung als bei denen, die den Anspruch erheben, ihre Philosophie ausschließlich auf reine Erfahrung zu gründen.

Einengung der reinen Erfahrung.

6. Übrigens kommt es auch vor, daß das Feld der reinen Erfahrung eingeengt wird: Solches, was zur reinen Erfahrung gehört, wird als nicht zu ihr gehörend angesehen. Insbesondere kommt diese Beschneidung der reinen Erfahrung in der Gestalt vor, daß lediglich in den Empfindungen das in reiner Erfahrung Vorliegende gesehen wird. Auch diese Einschränkung der reinen Erfahrung auf die Empfindungs- und Wahrnehmungstatsachen ist vor allem den positivistischen Richtungen eigen. So heißt es bei Vaihinger: „Wirklich ist nur das Empfundene"; hätte Kant, „wie das Ich, so auch das Ding an sich wieder fallen lassen, so wäre ihm die Empfindung als das einzig Reale übrig geblieben". Selbst wenn Vaihinger darin Recht hätte, daß unser ganzes geistiges Leben „in Empfindungen wurzelt", so würde doch das in Empfindungen wurzelnde „geistige Leben" nichtsdestoweniger genau so „real" sein, wie die Empfindungen.[1]) Ja man könnte sagen: in diesem „geistigen Leben" liege eine höhere Stufe des „Realen" vor. Jedenfalls ist es vom Standpunkt der reinen Erfahrung unrichtig, zu behaupten, daß nur das Empfundene wirklich sei. Das zarteste Gedankengewebe ist genau so real wie die derbsten Empfindungen.

Auch gegenüber derartigen und anderen Verkürzungen der reinen Erfahrungen wird es von Nutzen sein, Erfahrung und Nichterfahrbares genau gegeneinander abzugrenzen.

[1]) Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob; 2. Aufl. (1913), S. 178, 186, 267.

Zweites Kapitel.

Die Zugehörigkeit der Natur und des Geistes zum Unerfahrbaren.

Das Transsubjektive: ein schlechtweg Fragliches für die reine Erfahrung.

1. Wenn ich die Gesamtheit alles dessen, was nicht für mein Bewußtsein vorhanden ist, was unabhängig von meinem Bewußtsein bestehen, jenseits meines Bewußtseins liegen mag, als das Transsubjektive bezeichne, so darf ich sagen, daß die Sphäre meiner reinen Erfahrung durch das Nichtvorkommen des Transsubjektiven gekennzeichnet ist. Die reine Erfahrung verfügt schlechterdings über kein Mittel, um auch nur wahrscheinlicher- oder vermutungsweise zur Annahme irgendeines transsubjektiven Seins zu kommen. So uneingeschränkt die Gewißheit ist, mit der mein unmittelbares Erleben seiner selbst gewiß ist, so vollständig ist auch der Mangel jedweder Gewißheit, sobald mein unmittelbares Erleben den Versuch machen wollte, über etwas außerhalb seiner Befindliches ein Wissen zu erlangen. Sich selbst spricht die reine Erfahrung mit unbezweifelbarer Gewißheit aus; über ihre Grenzen hinaus dagegen vermag sie uns auch nicht die allermindeste Gewißheit zu gewähren. Dort, wo die reine Erfahrung ist, macht sie sich mit nicht zu übertönender Stimme vernehmbar. Wo sie nicht ist, dorthin reicht auch ihre Stimme schlechterdings nicht. Oder unbildlich ausgedrückt: wir sind immer nur dessen unmittelbar gewiß, was wir erleben; niemals dessen, was wir nicht erleben. Solange daher die Selbstgewißheit des Bewußtseins oder die reine Erfahrung als ausschließliche Gewißheitsquelle angesehen wird, bleibt alles Transsubjektive ein in jeder Hinsicht Fragliches.

Die Vertreter der reinen Erfahrungsphilosophie gebärden sich so, als ob es möglich wäre, durch irgendwelche geschickte Behandlung, durch allerhand Kunstgriffe aus der reinen Erfahrung nun doch ein gewisses Wissen vom Nichterfahrbaren herauszuholen. Wir werden später die Mittel, deren sie sich hierfür zu bedienen pflegen, kennen lernen. Jetzt haben wir deren Kenntnis noch nicht nötig. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß diese Mittel, welcher Art sie auch sein mögen, nur dann über die reine Erfahrung hinauszuführen vermögen, wenn sie eine neue Gewißheitsquelle in sich bergen. Diese neue Gewißheitsart könnte das Denken, die logische Gewißheit sein; sie könnte aber auch in

einem Gefühl, einem Glauben, einer intuitiven Ergriffenheit bestehen. In jedem Falle steht der Vertreter der reinen Erfahrungsphilosophie vor folgendem Entweder-Oder. Entweder erkennt er an, daß er in den Mitteln, die er anwendet, um der reinen Erfahrung dieses oder jenes Wissen vom Transsubjektiven abzugewinnen, eine neue Gewißheitsquelle herangezogen habe. Damit aber hätte er den Standpunkt der reinen Erfahrung preisgegeben. Oder er will mit der Anwendung jener Mittel nichts von einer neuen Gewißheitsart benützt haben. Dann lebt er in dem seltsamen Glauben, daß sich die Erfahrung durch sich selbst gleichsam über sich hinausheben könne; oder unbildlich ausgedrückt: daß er auch Nichterfahrbares erfahren könne.

Irreführender Sinn der „mittelbaren" Erfahrung.

Es hilft auch nichts, wenn zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung unterschieden und an diese Unterscheidung die Zuversicht geknüpft wird, daß auf diese Weise für die Erfahrungsgewißheit ein weiterer Umfang, als ihn die unmittelbare Erfahrung aufweist, erobert werden könne.[1]) Wohl darf man von mittelbarer Erfahrung reden. Allein durch den Zusatz „mittelbar" hat das Wort „Erfahrung" einen wesentlich veränderten Sinn gewonnen. Mittelbare Erfahrung ist eine auf Grund einer anderen Art von Gewißheit, als es die Erfahrung ist, ergänzte Erfahrung. So könnte ich etwa meine Überzeugung von dem Dasein fremder Iche als eine mittelbare Erfahrung bezeichnen. Das Erfahren rein für sich sagt mir nur: es gibt Inhalte von Gesichts-, Gehörs-, Tastwahrnehmungen, die dem, was ich als meinen eigenen Leib sehe, höre, taste, ähnlich sind. Hiermit muß sich eine andere Art von Gewißheit verbinden, entweder die Gewißheit des logischen Erschließens oder vielleicht eine gefühlsmäßige, intuitive Gewißheit, wenn die Überzeugung vom Dasein fremder Iche entspringen soll. Wer also neben der unmittelbaren auch noch die mittelbare Erfahrung für die Gewinnung seines Weltbildes heranzieht, erkennt tatsächlich neben der Erfahrungsgewißheit noch eine andere Gewißheitsquelle (vielleicht auch deren mehrere) an, die das Unerfahrbare, das Transsubjektive zu verbürgen imstande ist. Und wenn er, indem er die mittelbare Erfahrung einführt, dabei immer noch auf dem Boden des

[1]) Kleinpeter, Der Phänomenalismus, S. 157 f.

durch die Erfahrung als solche Bezeugten zu stehen glaubt, so versteht er nicht, was er mit seinen eigenen Gedanken meint.

Unerfahrbarkeit des numerisch-identischen Gegenstandes (Avenarius).

2. Der Verfasser der „Kritik der reinen Erfahrung" geht von dem „Axiom" aus, daß das menschliche Individuum sich inmitten von „Umgebungsbestandteilen" befindet. Jeder dieser Umgebungsbestandteile wird von vornherein als etwas in numerischer Identität Bestehendes angesehen. Der „Baum vor mir" ist beispielsweise ein solcher Umgebungsbestandteil. Damit meint Avenarius nicht etwa die wechselnden, unterbrochenen Inhalte meiner Wahrnehmung von diesem Baum, sondern den einen und selben Baum, der den Gegenstand meiner regellos wechselnden und abgerissenen Wahrnehmungen von diesem Baume bildet.[1]) Hiermit ist aber offenbar eine Annahme gemacht, die über alles Erfahrbare geradezu ungeheuerlich hinausgreift.

Stelle ich mich auf den Standpunkt der reinen Erfahrung, dann gibt es für mich nichts, was ich als diesen einen, in einem einzigen Exemplar bestehenden Baum vor meinem Fenster, als diesen einen, einmalig vorhandenen Schreibtisch u. dgl. bezeichnen könnte. Den Baum vor meinem Fenster gibt es dann nur insoweit, als ich eine durch Pausen des Nichtvorhandenseins dieses Baumes unterbrochene Reihe von Wahrnehmungsinhalten habe, die ich wegen ihrer Ähnlichkeit mit demselben Namen — Baum — bezeichne. Von diesem Baum als einem numerisch-identischen Umgebungsbestandteil dagegen dürfte schlechtweg nicht die Rede sein. Freilich bin ich überzeugt, mit den vielen zerstückelten Baumwahrnehmungen immer den einen selben Baum wahrzunehmen. Ich „meine" mit meinen zu verschiedenen Zeiten mir zuteil werdenden Wahrnehmungen diesen einen selben Baum. Allein mit dieser Überzeugung, mit diesem „Meinen" überschreite ich eben die Erfahrung, greife ich in das Reich des schlechtweg Unerfahrbaren hinüber; meine Erfahrung bezeugt mir, kritisch betrachtet, immer nur die vielen, durch Pausen voneinander getrennten Baumwahrnehmungsinhalte. Dieser eine, einmalige, einexemplarige, „numerisch-identische" Baum ist von dem Gebiet des Erlebbaren durch eine mittels Erfahrung unüberbrückbare Kluft geschieden.

[1]) Richard Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie; 1. Artikel (in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 18 (1894), S. 144 f., 153, 158 f. Ebenso Josef Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. 2, S. 318 f.

Unerfahrbarkeit der „Natur".

Von „Natur" zu sprechen, hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß unseren sich tausendfältig wiederholenden Sinneseindrücken ähnlichen Inhalts einmalige, numerisch-identische Dinge oder Umgebungsbestandteile entsprechen. Die Sphäre der reinen Erfahrung, in der es nichts gibt, was diese Sonne, diese Erde, dieser Vesuv, dieses mein Haus wäre, sondern es dieses alles nur in zahllos vervielfältigten, zerstückelten, zum Teil geradezu fetzenartigen, einander nur mehr oder weniger ähnlichen Exemplaren gibt, wird niemand „Natur" nennen. So darf man also sagen: für den Philosophen der reinen Erfahrung gibt es nichts, was er „Natur" zu nennen berechtigt wäre. Avenarius dagegen schiebt in seine „Prinzipialkoordination", in diese Grundlage des Systems der „reinen Erfahrung", mit auffallender Unbekümmertheit wie selbstverständlich die einexemplarige „Natur" hinein.[1])

Mach.

Genau das Gleiche könnte an Mach gezeigt werden. Wenn er etwa die Physik als „ökonomisch geordnete Erfahrung" bezeichnet, oder wenn er vom Galileischen Fallgesetz sagt, daß es uns eine „kompendiöse Anweisung" gibt, „alle vorkommenden Fallbewegungen in Gedanken nachzubilden",[2]) so nimmt er dabei, als ob es sich von selbst verstünde, an, daß das Fallen dieses Steines, dieses Regentropfens eine durch Erfahrung feststellbare Tatsache wäre. In Wahrheit gibt es für das Erfahren niemals und nirgends eine numerisch-identische Fallbewegung eines numerisch-identischen Etwas. Sagen hundert Individuen aus, daß sie diesen Stein fallen gesehen haben, so liegt hier, erkenntnistheoretisch genau gesprochen, nur die Tatsache vor, daß jedes dieser hundert Individuen in seinem Gesichtsfelde den Wahrnehmungsinhalt „fallender Stein" gehabt hat, und daß diese Individuen den Glauben an die Diesselbigkeit dieses Steins haben. Aber daß diesem Glauben in der Tat eine numerisch-identische Fallbewegung eines numerisch-identischen Etwas entspricht, kann ebensowenig erfahren werden wie irgend eine allertranszendenteste Wesenheit.

---

[1]) Ein für allemal weise ich auf die erleuchtende Kritik hin, der Wundt mit wahrhaft überlegenem Denken den Empiriokritizismus unterworfen hat (im 12. und 13. Bande der „Philosophischen Studien" [1896 f.]; eingereiht in die „Kleinen Schriften", Bd. 1, S. 259 ff. [1910]).

[2]) Ernst Mach, Populär-wissenschaftliche Vorlesungen; 2. Aufl. (1897), S. 215, 219.

Reine Erfahrung: Unmöglichkeit der Naturwissenschaft.

Schon von hier aus darf als unwidersprechliches Ergebnis behauptet werden, daß es für den Standpunkt der reinen Erfahrung unmöglich so etwas wie eine Naturwissenschaft geben könne, wofern die Naturwissenschaft mehr als ein Gewebe von Einbildungen sein will. Für den reinen Erfahrungsphilosophen gibt es keine numerisch-identische Natur. Nur wenn ich neben dem Erfahren das Denken als ein das Unerfahrbare erschließendes Erkenntnisprinzip anerkenne, werde ich in wissenschaftlich gerechtfertigter Weise zu der Annahme einer als ein einziges Gesamtexemplar existierenden Natur geführt. Für den Standpunkt der reinen Erfahrung fallen nicht nur die Begriffe von Atom, Kraft, Ursache, Gesetz, Notwendigkeit unter die Rubrik von begrifflichen Einbildungen; sondern auch die Einzeltatsachen, welche die naturwissenschaftlichen Sätze meinen, würden dann dem Reiche der Einbildung angehören. Für den Astronomen der reinen Erfahrung gibt es nicht den Mond, sondern nur unzählige, ihrerseits wieder ins Grenzenlose zerstückelte Mondexemplare in den Wahrnehmungsfeldern der sehenden Individuen. Man sieht: das Reden von der reinen Erfahrung als der ausschließlichen Grundlage der Naturwissenschaft ist ein Reden, das sich selbst nicht versteht.

Methodische Bemerkung.

3. Im Vorangehenden habe ich in den Ausdrücken öfters die Schranken überschritten, die mir als monologischem Erkenntnistheoretiker gesteckt sind. Ich habe im Sinne von Notwendig und Unmöglich gesprochen, während ich doch nur die Erlebnisse meines Bewußtseins hätte feststellen dürfen. Ich habe damit aber nichts anderes getan, als daß ich das, was ich als Tatsachen meines Bewußtseins feststellen konnte, sozusagen mit denjenigen logischen Vorzeichen versah, die diese Tatsachen erhalten würden, wenn bereits das Erkenntnisprinzip der logischen Notwendigkeit oder des Denkens gewonnen wäre. Ich nahm damit nur etwas voraus, was, da dieses Erkenntnisprinzip sehr bald zur Anerkennung gebracht werden wird, sich rückwirkenderweise ebendamit ergeben wird. Inhaltlich hat die Sprache der unmittelbaren Gewißheit des Erlebens keine Veränderung erlitten. Auch im Folgenden werde ich mich vorwegnehmend öfters dieser Erhebung in die Potenz des Logischen bedienen.

Das fremde Ich: unerfahrbar.

Man kann sich die Erfahrungsüberschreitungen, die von den Philosophen der reinen Erfahrung geübt werden, kaum grob und

unkritisch genug vorstellen. Wie wäre es sonst auch möglich, daß die Philosophen der reinen Erfahrung fast ausnahmslos das Dasein fremder Iche als selbstverständlich zur Erfahrung gehörig ansehen? Es ist nach den Darlegungen des vorigen Abschnittes kaum nötig, dem Satze, daß das Dasein fremder Iche zum Nichterfahrbaren gehört, eine Darlegung zu widmen. Niemals erlebe ich ein Du in seinem wirklichen Bestehen; mein Erleben umfaßt immer nur meine eigenen Erlebnisse. Als Philosoph der reinen Erfahrung kann ich immer nur von meinen Bewußtseinsvorgängen reden. Die Annahme fremder Iche darf ich als Philosoph der reinen Erfahrung auch nicht mit dem geringsten Grad von Gewißheit ausstatten, auch nicht als Hypothese aussprechen. Nicht nur das Reich der Natur also, sondern auch das Reich des Geistes ist schlechtweg unerfahrbar.

Petzoldt.

Eines völlig anderen werden wir belehrt, wenn wir Petzoldts Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung aufschlagen. Er bekämpft den Solipsismus als einen unlogischen Standpunkt. Den Solipsismus auch nur als einen möglichen Standpunkt zuzugeben, erscheint ihm als ungeheuerlich. Nur in „Gegensatz zum Du“ ist jeder Mensch das Ich, das er ist, geworden. Man fragt sich: wie kann ein Philosoph so sprechen, der als „alleinige Erkenntnisquelle“ nur das Vorgefundene, die Erfahrung anerkennt und die Aufgabe der Wissenschaft nur in der Beschreibung der Tatsachen und in der „Ablehnung aller nicht erfahrbaren Zusätze“ erblickt? Überhaupt hängt das philosophische Interesse Petzoldts ganz besonders an der Sicherstellung der vom Ich unabhängigen Welt. Und doch lebt er des Glaubens, daß alle „prinzipiell unerfahrbaren Bestandteile“ aus der Weltanschauung auszuschalten seien.[1])

[1]) Josef Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung: Bd. 2, S. 286 f., 294, 329 und sonst. Die erkenntnistheoretische Grundlage dieses Werkes ist in hohem Maße ungeklärt. Neben der „alleinigen Erkenntnisquelle“ der Erfahrung spielt das logische Denken eine unerlaubte und zudem vieldeutige Rolle. Was soll es ferner heißen, wenn von den Hypothesen verlangt wird, daß sie einem „unabweisbaren Bedürfnis“ entsprungen sein sollen (Bd. 1 [1900], S. 5), daß sie „ganz im Sinne des wirklich Vorgefundenen“ zu halten sind (S. 4), daß sie aus dem tatsächlich Vorgefundenen „abgeleitet“ oder „mit dem wirklich Vorgefundenen in ein dauerhaftes Verhältnis“ gesetzt werden sollen (Bd. 2, S. 294 f.)? Darin liegt eine verwischende und verdunkelnde

Cornelius. Auch Cornelius bezeichnet in seiner „Einleitung in die Philosophie“ seinen Standpunkt als „konsequenten oder erkenntnistheoretischen Empirismus“. Trotzdem glaubt auch er sich zu der Annahme fremder Iche bekennen zu dürfen. Er rechtfertigt dies mit der Begründung, daß mit der Annahme fremden Bewußtseinslebens „ein unserem Vorstellen vollkommen Zugängliches“ dem Erfahrungsbereiche eingeordnet werde. Dabei aber scheint mir Cornelius das allein Entscheidende zu übersehen: mag das fremde Ich meinem eigenen Ich auch noch so ähnlich sein, so ist es doch ein schlechtweg Unerfahrbares. Das Du ist für mich nicht um ein Haarbreit erfahrbarer als das Kantische Ding an sich. Cornelius will eine „rein auf Erfahrung gegründete Forschung“ geben; jede Fragestellung, die „über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgreift“, gilt ihm als „wissenschaftlich unberechtigt“. Ist es dann aber nicht ein Preisgeben seiner „rein empirischen“ Philosophie, wenn er die Welt der fremden Iche seinem wissenschaftlichen Weltbild einverleibt. Daneben übrigens ist Cornelius der Ansicht, daß die solipsistische Anschauung „empirisch nie zu widerlegen sei“.[1])

Avenarius. Ganz ähnlich verhält es sich bei Avenarius. Der Empiriokritizist findet die „mehr-als-mechanische“ Bedeutung der Bewegungen seiner Glieder vor; er findet die Bewegungen seiner Glieder als ein „Gefühltes“, als ein mit Empfindungen, Bedürfnissen, Gedanken Verknüpftes vor. Dieses bei sich „Vorgefundene“ nimmt er nun auch als mit den Bewegungen der Glieder der Mitmenschen verbunden an. Und Avenarius glaubt mit dieser Annahme noch immer im Bereiche des „Vorgefundenen“ oder der „Erfahrung“ zu bleiben. Er täuscht sich über das schlechtweg Unvorgefundene dieser mitmenschlichen Gefühle, Bedürfnisse, Gedanken dadurch, daß er sie als dem Vorgefundenen ähnlich annimmt. Dieser Umstand ist aber völlig gleichgültig angesichts der Tatsache, daß die Gefühle, Bedürfnisse, Gedanken des Mitmenschen eben schlechtweg nicht vorgefunden werden.

Ausdehnung der Erfahrung über ihre Grenzen hinüber, und so entsteht für den Leser der Eindruck: es werde allerhand Unerfahrbares mit dem Schein des Erfahrungsprinzipes gedeckt.

[1]) Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl. (1911), S. 174, 331 f., 343.

Avenarius nennt die Annahme von Gefühlen usw. im Mitmenschen geradezu eine „Hypothese". Er übersieht, daß ein Hypothetisch-Vorgefundenes ein Unding ist.[1])

Das Gehirn vom Standpunkte der reinen Erfahrung aus.

4. Am allerwenigsten (wenn es im Bereiche des Unmöglichen von einer Steigerung zu reden erlaubt ist) dürfen in das Reich der Erfahrung psychophysische Zusammenhänge hereingezogen werden. Wenn ich als Philosoph der reinen Erfahrung vom Gehirn spreche, so kann ich damit nur meinen, daß ich zuweilen in meinem Gesichts- oder auch Tastfelde (etwa im Seziersaal) einen Wahrnehmungsinhalt angetroffen habe, der mit Gehirn bezeichnet zu werden pflegt. Zugleich sage ich mir, daß etwas, was ich als mein Gehirn bezeichnen dürfte, selbst als bloßer Wahrnehmungsinhalt genommen, gänzlich außerhalb meines Erfahrungsbereiches liegt.

Sofort sieht man ein, welches ungeheuerliche Überschreiten der Erfahrung sich der Philosoph der reinen Erfahrung zu Schulden kommen ließe, wenn er die Bewußtseinsvorgänge in Abhängigkeit von Gehirnvorgängen setzte. Damit würde er aus den ihm zeitweilig auftauchenden Wahrnehmungen mit dem Inhalt „Gehirn" bewußtseinsunabhängig und beharrend existierende Dinge machen und zu diesem Erfahrungsjenseits noch die weitere transsubjektive Annahme hinzufügen, daß seinem eigenen Ich und den (ohnedies schon dem Unerfahrbaren angehörenden) fremden Ichen je ein solches transsubjektives Ding zugeordnet sei, und daß zwischen den Veränderungen eines jeden Ich und denen des ihm zugeordneten transsubjektiven Gehirndinges ein ununterbrochenes Sichentsprechen bestehe. Man sieht: hiermit wäre ein ganzer Ausbau einer transsubjektiven Welt in die reine Erfahrung hereingezogen.

Nichtsdestoweniger trägt der Empiriokritizismus kein Bedenken, die Zuordnung eines Gehirns zu jedem Ich von vornherein in sein Weltbild aufzunehmen. Der ganze Empiriokritizismus ist erst auf Grund der Voraussetzung möglich, daß alle Erlebnisse von den Zuständen und Zustandsänderungen des Gehirns (des sogenannten Systems C) abhängen. Petzoldt erklärt: für Avenarius wie für ihn selbst sei es eine „selbstverständliche Sache", daß

[1]) Avenarius im ersten Artikel der angeführten Abhandlung (a. a. O. S. 148 ff.).

zum Denken ein System C gehört.[1]) Die Empiriokritizisten sollten uns doch einmal verraten, über welche Geheimkräfte die von ihnen verkündete Erfahrung verfügt, um „die Abhängigkeit jeder Erfahrung vom Gehirn“ zu erfahren. Wenn der Mystiker Gott erschaut, so ist dies kein dunkleres und geheimnisvolleres Verfahren, als wenn der Empiriokritizist an das System C und die Abhängigkeit aller möglichen E-Werte von den Änderungen des Systems C glaubt. Avenarius freilich erklärt: er folge nur dem „philosophisch unbeeinflußten Sprachgebrauch“, wenn er das Gehirn in seinem Haupte eine „Erfahrung“ nenne.[2]) Darin hat er vollkommen Recht: sein Erfahrungsbegriff hat mit Philosophie und Wissenschaft nichts zu schaffen. Ich verstehe nur nicht, wie auf einen populären Sprachgebrauch ein philosophisches System gegründet werden könne.

Sonach ist das „natürliche Weltbild“, zu dem der Empiriokritizismus die Philosophie zurückführen möchte, in Wahrheit geradezu durch eine ungeheure Kluft von der reinen Erfahrung getrennt. Das natürliche Weltbild des Empiriokritizismus ist eine unter der Herrschaft gewisser logischer Leitgedanken vorgenommene Ausdeutung der reinen Erfahrung.[3])

Drittes Kapitel.

Die Zusammenhangslosigkeit der reinen Erfahrung.

Neue Frage.

1. Von der Sphäre der reinen Erfahrung sind, so sahen wir, die Reiche der Natur und des Geistes fernzuhalten. Die reine Erfahrung ist auf meine neutrale Bewußtseinssphäre eingeschränkt.

Bin ich, so frage ich jetzt, berechtigt, diese Erfahrungssphäre als geordnet, als in sich verknüpft, als zusammenhängend, als sich einheitlich zusammenschließend, als ein gesetzmäßiges Ganzes

[1]) Petzoldt, a. a. O., Bd. 2, S. 324.

[2]) Avenarius im zweiten Artikel der angeführten Abhandlung (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 18 [1894], S. 401; vgl. S. 419). Das vielfältige Einschleichen metaphysischer Annahmen in die „reine Erfahrung“ des Empiriokritizismus zeigt Wundt in seiner angeführten Abhandlung in überzeugender Weise auf (Über naiven und kritischen Realismus; im 1. Bande der „Kleinen Schriften“, S. 411 f. und oft).

[3]) Zutreffend legt den Unterschied des natürlichen Weltbildes von der reinen Erfahrung Frischeisen-Köhler dar (Wissenschaft und Wirklichkeit; S. 49 ff.).

— oder wie die Ausdrücke sonst lauten mögen — anzusehen? Bleibe ich, indem ich dies tue, innerhalb der Erfahrung? Oder füge ich damit Unerfahrbares zur Erfahrung hinzu? In diesem zweiten Fall wäre die reine Erfahrung ungeordnet, unzusammenhängend, eine bloße Anhäufung ohne Gesetz und Einheit.

Zusammenhangslosigkeit des Wahrgenommenen.

In jedem beliebigen Zeitpunkt erlebe ich mit vollkommener Gewißheit, daß Wahrnehmungsinhalte, die unmittelbar vorher für mich schlechtweg nicht vorhanden waren, sich mir darbieten, und daß umgekehrt Wahrnehmungen, die soeben noch meinem Bewußtsein gegeben waren, für mich schlechtweg verschwunden sind. Die Sphäre der reinen Erfahrung kennzeichnet sich unwidersprechlich durch unablässiges Auftreten schlechtweg anfangender und nach einer gewissen, oft sehr kurzen Dauer des Bestehens ebenso schlechtweg aufhörender Wahrnehmungsinhalte. Jeder Wahrnehmungsinhalt hat sowohl hinter sich wie vor sich, mit Rücksicht auf sich selbst, das reine Nichts. Im Wechsel der Wahrnehmungsinhalte ist nichts Beharrendes aufzufinden, nichts, was sich in ihm identisch erhielte, nichts, was sich als stetig zu erkennen gäbe. Es ist unmöglich, irgendeinen Wahrnehmungsinhalt innerhalb des reinen Erfahrungsbereiches in seinem Werden, in seinem Hervorgehen, in seiner Weiterentwicklung zu verfolgen. Bei jedem Versuche, einen Wahrnehmungsinhalt in seiner Entwicklung zu verfolgen, treffe ich sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts auf ein schlechterdings Anderes, mit dem eine Verbindung herzustellen oder zu dem einen Übergang zu gewinnen rein unmöglich ist. Die Wahrnehmungsinhalte sind vollkommen gegeneinander isolierte, gänzlich spröde Bestandteile der reinen Erfahrung. Ihr Wechsel ist schlechthin springender Art. Es fehlt ihm durchaus der Charakter des Stetigen.

Fehlen der Regelmäßigkeit im Wahrnehmungsverlaufe.

2. Diese schlechtweg isolierten Bestandstücke meiner abrollenden Wahrnehmungssphäre könnten nun — dieser Fall ist mindestens denkbar — eine derartige Aufeinanderfolge darbieten, daß regelmäßig das Auftreten eines A von einem B gefolgt wäre. In Wirklichkeit aber zeigt die Aufeinanderfolge meiner Wahrnehmungen keineswegs ausnahmslose Regelmäßigkeit. Nur allerhand Ansätze zu Regelmäßigkeit vermag ich festzustellen. Habe ich zehnmal B auf A folgen sehen, so geschieht es vielleicht das elfte Mal, daß A ohne folgendes B oder auch B ohne voraus-

gegangenes A in meinem Wahrnehmungsfelde erscheint. Ich habe dabei die triviale Erfahrung vor Augen, daß durch die verschiedensten Umstände und Zufälligkeiten bald das erste, bald das zweite Glied eines zweigliedrigen regelmäßigen Verlaufes aus meinem Wahrnehmungsfelde ausgeschaltet sein kann. An mehreren Tagen etwa kam die Aufeinanderfolge: Heizen und Zimmererwärmung in meinem Wahrnehmungsverlaufe vor; heute aber betrete ich erst nach dem Heizen das erwärmte Zimmer; und am nächsten Tage verreise ich unmittelbar nach dem Heizen. Niemand läßt sich nun durch das Fehlen des einen oder des anderen Gliedes in dem Wahrnehmungsverlauf beirren; jedermann nimmt an, daß trotz des Nichtwahrgenommenwerdens sich doch die beiden Glieder des Vorganges vollzogen haben. Es ergänzt eben jedermann wie selbstverständlich das Erfahrene durch Nichterfahrenes.

Die reine Erfahrung enthält sonach nicht im entferntesten die Gewähr streng regelmäßigen Ablaufens. Nirgends ist die Regelmäßigkeit innerhalb des reinen Erfahrungsfeldes vor Durchlöcherung sicher. Das gilt sogar von dem, was ich am eigenen Leibe erlebe. Hunderte Male habe ich erlebt, daß, wenn auf Durstempfindung Wassertrinken folgt, der Durst gelöscht ist. Da geschieht es, daß mich gerade beim Trinken eine mich aus aller Fassung bringende Nachricht trifft. In diesem Falle kommt vielleicht die Empfindung des gelöschten Durstes in meinem Bewußtsein nicht auf. Das zweite Glied bleibt unwahrgenommen. Wer auf dem Standpunkt der reinen Erfahrung steht, darf sonach, soweit wenigstens die Wahrnehmungsinhalte in Betracht kommen, überhaupt nicht von strenger Regelmäßigkeit reden. Mindestens dieses Teilgebiet der ihm zur Verfügung stehenden Wirklichkeit ist eine ordnungslose Zusammenhäufung schlechtweg isolierter Bestandteile. Nimmt der Philosoph der reinen Erfahrung trotzdem an, daß das Sinnlich-Gegebene durchgängige Regelmäßigkeiten aufweist, so vollzieht er am Erfahrenen Ergänzungen und Unterbauungen durch Nichterfahrenes und hört damit auf, Vertreter der reinen Erfahrung zu sein.

Ausdehnen der Zusammenhangslosigkeit auf alle Bewußtseinsvorgänge

3. Bis jetzt habe ich ausschließlich meine Wahrnehmungsinhalte ins Auge gefaßt. Was von ihnen gilt, ist auch von allen übrigen Arten des meinem Bewußtsein Gegebenen zu sagen. Mag ich meine Erinnerungsvorstellungen oder meine Phantasiebilder

verfolgen: immer wiederholt sich das Neuanfangen und das Zunichtewerden. Eine Erinnerung, die soeben noch für mein Bewußtsein schlechtweg nicht da war, steht mir eine kleine Weile lebhaft vor Augen und ist dann ebenso schlechtweg weggewischt. Und dasselbe ist mit den Gedanken, Gefühlen, Begehrungen, Willensakten der Fall. Ein Entschluß, den ich jetzt fasse, ist unmittelbar vorher vielleicht auch nicht spurweise in meinem Bewußtseinsverlaufe dagewesen, und wenn etwas Ablenkendes meine Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist er vielleicht in allerkürzester Zeit ebenso gründlich aus meinem Bewußtsein gewichen, um mir erst nach einiger Zeit wieder bewußt zu werden. Stimmungen und Gemütsbewegungen allerdings heben sich durch die Neigung hervor, längere Zeit dem Bewußtsein ununterbrochen gegenwärtig zu sein. Aber auch bei ihnen ist ein Augenblick der erste, vor dem sie schlechtweg nicht da waren, und die Ablösung durch eine gänzlich andere Verfassung des Bewußtseins steht auch ihnen bevor. So ist also die zuerst nur an den Wahrnehmungen festgestellte vollkommene Vereinzelung gegeneinander auf alles auszudehnen, was in meinem Bewußtsein vorkommt. Aller Wechsel in ihm ist schlechthin unstetiger Art.

Ausdehnung der Regellosigkeit auf alle Bewußtseinsvorgänge.

Und auch das Regellose zeigt sich an allen Arten meiner Bewußtseinsinhalte. Um dies einzusehen, genügt schon, sich vor Augen zu halten, daß jederzeit durch Einbrechen eines starken Eindrucks oder einer heftigen inneren Strömung in das Bewußtsein das erwartete zweite Glied einer Abfolge entweder geradezu an seinem Entstehen verhindert oder doch durch Ablenkung der Aufmerksamkeit in den Hintergrund des Unbemerkt-Bewußten gedrängt werden kann. Vom Standpunkte der reinen Erfahrung liegt dann ein einfaches Ausbleiben der Regelmäßigkeit vor. Der mit logischen Mitteln arbeitenden Wissenschaft wird es nicht schwer fallen, die Tatsache der ausgebliebenen Regelmäßigkeit derart in ein System von Abhängigkeitsverhältnissen einzuordnen, daß sich auch in der scheinbaren Regellosigkeit Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringt. Die reine Erfahrung dagegen steht jener Tatsache hilflos gegenüber. Das heißt: mit dem Feststellen des Ausbleibens der erwarteten Regelmäßigkeit ist ihr Können erschöpft.[1])

[1]) Ähnliche Gedankengänge findet man bei Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 3 (1887), S. 159 f.

Der Begriff des Gesetzes.

4. Wenn sich die Sphäre der reinen Erfahrung durch das Fehlen der Regelmäßigkeit kennzeichnet, so kann von Gesetzmäßigkeit in ihr erst recht keine Rede sein.

Ich lasse mir von dem entwickelten wissenschaftlichen Bewußtsein den Begriff der Gesetzmäßigkeit geben. Wie man auch Gesetzmäßigkeit auffassen mag: zweifellos ist damit ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen. Jedes Gesetz besteht in einem Abhängigkeitsverhältnis gewisser Faktoren. Die Gesetzmäßigkeit des freien Falles ist nichts anderes als eine bestimmte Abhängigkeitsbeziehung zwischen der Fallzeit und der Fallstrecke. Das von Galilei aufgestellte Beharrungsgesetz spricht eine eigenartige Abhängigkeit zwischen dem augenblicklichen Anstoß und der dadurch erzeugten Bewegung aus. Und zwar will man mit Gesetzmäßigkeit nicht etwa nur sagen, daß in einem bestimmten Einzelfall eine Abhängigkeit gewisser Seiten oder Teile dieses Einzelfalles voneinander stattfindet; sondern man meint mit Gesetz die in den Abhängigkeitsverhältnissen sämtlicher Einzelfälle als identisch vorhandene Abhängigkeit. Das Gesetz der Schwere sagt nicht nur, daß sich in diesem und jenem Einzelfall und in zahllosen Einzelfällen die Anziehung nach Masse und Entfernung richtet, sondern es stellt die allen Abhängigkeiten der einzelnen Schwereerscheinungen zugrunde liegende eine und gleiche Abhängigkeit zwischen Masse, Entfernung und Anziehung fest.

Unanwendbarkeit des Gesetzesbegriffes auf die reine Erfahrung.

Ich bringe diesen allgemein anerkannten Begriff des Gesetzes nur um deswillen in Erinnerung, weil ich daran die unbedingt gewisse Feststellung knüpfen will, daß die Sphäre der reinen Erfahrung als ein für die Anwendung des Gesetzesbegriffes schlechterdings ungeeignetes Feld erscheint.

Die Kluft zwischen der reinen Erfahrung und dem Gesetzesbegriff ist geradezu ungeheuer. Die Anwendung dieses Begriffs schließt sinngemäß in sich die Voraussetzung eines einheitlich geordneten Naturganzen, eines durchgreifenden, nichts freilassenden Naturzusammenhanges. Die reine Erfahrung dagegen ist, wie wir sahen, eine regellose Zusammenhäufung neu anhebender und schlechtweg abreißender Bruchstücke. Es wäre sinnlos, dieses Bruchstückwirrsal als durch identische Abhängigkeitsbeziehungen einheitlich zusammengehalten anzusehen. Um zu zeigen, was ich meine, bringe ich Trivialitäten vor. Was ich während irgend-

eines Tages beispielsweise an Erscheinungen des freien Falles wahrnehme, beschränkt sich vielleicht auf Schneeflocken, die eine kurze Strecke hindurch durch mein Gesichtsfeld gleiten; auf einige Papierschnitzel, die ich durch das Fenster blickend hinabschweben sehe, und auf ein Geldstück, das mir entfällt, und von dem ich sehe, wie es gerade auf dem Boden anlangt. Vom Standpunkt der reinen Erfahrung müßte ich allen Ernstes behaupten, daß in diesen vereinzelten, abgerissenen Bruchstücken von Wahrnehmungsinhalten des freien Falls die Gesamtbetätigung des Gesetzes vom freien Fall während dieses Tages bestehe. Niemand wird leugnen, daß dies die Karikatur eines Gesetzes wäre.

Ob Abhängigkeit erlebt wird.

5. Der Begriff des Gesetzes hat auf die Beziehung der Abhängigkeit geführt. So legt sich die Frage nahe: ist Abhängigkeit überhaupt irgendwo in der Erfahrung aufweisbar? Wird in irgendwelchen Einzelfällen Abhängigkeit als solche erlebt? Was die Sinneswahrnehmungen anlangt, so erfahren wir sie zwar im Neben- und Nacheinander, nirgends aber als untereinander in Abhängigkeit stehend. Weder an, noch zwischen, noch in ihnen läßt sich so etwas wie Abhängigkeit entdecken. Im Hinblick auf sie von Abhängigkeit reden: dies wäre vom Standpunkt der reinen Erfahrung aus Willkür und Fälschung.

Etwas anders liegt die Sache auf dem Gebiete der sogenannten inneren Erfahrung. Hier wird an gewissen Stellen meines Bewußtseinsverlaufes Abhängigkeit in der Tat unmittelbar erlebt. Ich fühle mich als tätig, als freitätig, als schöpferisch. Ich weiß mich als Akte hervorbringend, als meinen Bewußtseinsverlauf leitend, als mein Wollen bestimmend, als meine Gedanken ordnend.[1]) Und zweifellos sind diese Erlebnisse für die Ausgestaltung der Psychologie, der Ethik, der Metaphysik nicht nur wichtig, sondern geradezu entscheidend. Im Wollen und Denken schaffe ich Abhängigkeiten, und, schaffend, erlebe ich sie. Jeder Ent-

[1]) Es ist daher eine der Selbstgewißheit des Bewußtseins widersprechende Übertreibung, wenn Nietzsche sagt: „Das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung" (Der Wille zur Macht, Nachgelassene Werke, Bd. 15 [1901], S. 269). Auf demselben irrigen Standpunkt stehen übrigens auch Denker ganz anderer Richtung; z. B. Hartmann (Kategorienlehre [1896], S. 374, 377, 396). Ebenso Driesch: erlebt werde nie das Nachdenken als ein Tun (Die Logik als Aufgabe, S. 69 ff.; Wirklichkeitslehre, S. 28).

schluß ist ein Akt, den ich als in Abhängigkeit von mir stehend erlebe. Und ebenso erlebe ich im Denken das Abhängigsein der Denkakte voneinander. Mit der Gewißheit der schöpferischen Tätigkeit ist eben als Kehrseite zugleich die Gewißheit von Abhängigkeitsverhältnissen gegeben. Allein so bedeutsam dies für gewisse Wissenschaften ist: für den Philosophen der reinen Erfahrung kommen diese Tatsachen nur insofern in Betracht, als er ohne weiters zugeben wird, daß er an einigen Stellen seines Innenlebens Abhängigkeit erfährt. Mehr darf er nicht sagen. Das ganze innere Seelenleben als von Abhängigkeit beherrscht anzunehmen: davon kann auf dem Boden der reinen Erfahrung keine Rede sein. Denn auch das sogenannte innere Seelenleben weist Unzähliges auf, was sich uns als schlechtweg nicht in Abhängigkeit stehend zu erfahren gibt. Alles, was ungerufen über mich kommt, was in mir emportaucht, was durch mein Bewußtsein streift, ist mir in seinem Abhängigsein gänzlich verborgen. Es ist eben einfach da. Vom Standpunkte der reinen Erfahrung wäre es ein Hineindichten, in solchen Fällen von erlebter Abhängigkeit reden zu wollen.

Abhängigkeit: nur durch transsubjektive Unterbauung möglich.

Dazu kommt noch etwas Weiteres. Der radikale Empirist möge versuchen, die reine Erfahrung im Sinne der Forderungen der Abhängigkeit zu deuten. Hierfür sind die äußeren Wahrnehmungsinhalte besonders lehrreich. Will der Philosoph der reinen Erfahrung Abhängigkeit zwischen den Wahrnehmungsinhalten verwirklichen, so kann er dies nur so tun, daß er zu ihnen transsubjektive Naturdinge, ein transsubjektives Naturgeschehen und einen transsubjektiven Verkehr zwischen diesem transsubjektiven Reiche und dem menschlichen Bewußtsein annimmt. Jetzt tritt etwa die Wahrnehmung des Regens in mein Gesichtsfeld. Wer wollte die Absurdität auf sich nehmen, die im eigenen Bewußtsein vorausgegangenen Wahrnehmungen, etwa Schreibtisch, Tapete, Fenster, zu den Ursachen oder Bedingungen der eintretenden Regenwahrnehmung zu machen! Oder man denke an die wechselnden Wahrnehmungen beim Spazierengehen. Wer wollte sich zu der lächerlichen Auffassung bekennen, daß die mir zuteil werdenden Gesichtswahrnehmungen der Reihe nach einander bestimmen! Es würde dann etwa die Wahrnehmung dieses Baumes die Wahrnehmung „Bank“, diese wieder etwa die

Wahrnehmung „Schmutz“ als Folgeerscheinung nach sich ziehen. Nur durch die Unterbauung transsubjektiver Dinge und Vorgänge und einer transsubjektiven Verbindung meines Bewußtseins mit dieser transsubjektiven Welt ist es möglich, den Wechsel der Wahrnehmungen beim Spazierengehen in einen Zusammenhang zu bringen. Der Philosoph der reinen Erfahrung muß sonach, um das ihm in der Wahrnehmung Gegebene in Zusammenhang zu setzen, seinen Standpunkt gänzlich aufgeben.

Und das Gleiche erlebt er, wenn er die inneren Vergänge seines Bewußtseins — etwa seine Erinnerungsvorstellungen und Phantasiebilder oder seine Gefühle und Begehrungen — in ihren Abhängigkeitsverhältnissen verstehen will. Das Auftauchen der Erinnerungsvorstellungen beispielsweise ausschließlich von dem jeweilig im Bewußtsein Vorangegangenen abhängen lassen zu wollen, wäre ein Unternehmen von geradezu sinnloser Art. Die Psychologie muß zu diesem Zwecke gewaltige transsubjektive Unterbauungen heranziehen, sei es daß sie von Dispositionen und Vorgängen im Gehirn, sei es von unbewußt-seelischen Angelegtheiten und Wandlungen, sei es von beiderlei transsubjektiven Bereichen Gebrauch macht.

Erkenntnisnihilismus.

6. Nach dem allen existiert, wenn ich als Philosoph der reinen Erfahrung spreche, für mich weder so etwas wie eine Natur, noch das Reich der anderen Iche; sondern nur das von mir als für mein Bewußtsein vorhanden Gewußte, nur das von meinem Ich Umfaßte. Der Philosoph der reinen Erfahrung bekennt sich somit zum Akosmismus und Solipsismus. Und ferner muß ich mich bescheiden, diese meine Bewußtseinssphäre, die für mich als Philosophen der reinen Erfahrung die einzige für mich vorhandene Welt ist, als des Zusammenhanges und der Regelmäßigkeit entbehrend anzusehen. Es ist sonach im Grunde Erkenntnisnihilismus, wozu sich der Philosoph der reinen Erfahrung bekennen muß.

Begründen: ausgeschlossen.

Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß ich als Philosoph der reinen Erfahrung mich nur der Sprache des Aufweisens, des Tatsachen-Feststellens bedienen darf. Ich habe kein Recht, Ergebnisse hinzustellen, die ich auf dem Wege des Schließens, Begründens, Beweisens gewonnen habe. Für den Vertreter der reinen Erfahrung besteht die ganze „Logik“, wenn ich dieses

Wort hier gebrauchen darf, in dem Aufweisen des unmittelbar Erfahrenen. Das Erfahrungsgegebene liegt meinem Bewußtsein einfach vor; hier ist alles Folgern, Erschließen und dergleichen überflüssig. Wähle ich ein solches Verfahren, so tue ich dies, um zu Ergebnissen zu gelangen, die nicht in der Erfahrung aufweisbar sind. Das heißt: ich habe neben der Erfahrungsgewißheit eine neue Erkenntnisquelle, das logische Verknüpfen, eingeführt und damit den Standpunkt der reinen Erfahrung aufgegeben.

Radikaler Empirismus: hiergegen verstoßend.

Ich habe hiermit einen besonders schwachen Punkt in der Philosophie der reinen Erfahrung berührt. Das Denken ist denn doch eine zu starke Macht, als daß es nicht auch in die Philosophie der reinen Erfahrung einbräche. Mag der Positivist, der Empiriokritizist, der Konszientialist, oder wie sich der Vertreter der reinen Erfahrung sonst nennen mag, die reine Erfahrung noch so nachdrücklich als einzige Quelle, aus der alle Wissenschaft fließt, verkünden, so sieht er sich doch häufig durch die Macht der Probleme getrieben, zu dem logischen Verknüpfen als zu einem die Erfahrungsergebnisse ergänzenden Erkenntnismittel zu greifen. Kaum dürfte ein wissenschaftlicher Forscher so verblendet sein, daß er sich, und wäre er noch so sehr in seine theoretischen Künstlichkeiten verrannt, derart über die Kümmerlichkeit der reinen Erfahrungssphäre hinwegtäuschen könnte, daß er das endgültige Verharren in ihr aushielte und das Erkenntnismittel des denkenden Erschließens gänzlich beiseite ließe.

Avenarius und Petzoldt.

Aus den unzähligen Beispielen, die die Literatur der reinen Erfahrung für die Heranziehung logischer Verknüpfung zum Zweck der Gewinnung von unerfahrbaren Ergebnissen darbietet, greife ich zwei heraus. Bei Avenarius nimmt der Beweis, daß die „introjektionistische Annahme“ auf einem „Fehlschluß“ beruht, eine entscheidend wichtige Stelle ein. Man darf nach Avenarius auf die „mehr-als-mechanische Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen schließen“; dagegen sei es ein Fehlschluß, auf „Vorstellungen im Mitmenschen“ zu schließen. Avenarius beruft sich dabei auf Gesetze des richtigen und falschen Schließens.[1]) Und Petzoldt legt dem systematischen Aufbau in seiner „Einführung

[1]) Richard Avenarius in dem ersten Artikel der angeführten „Bemerkungen“, S. 155 ff.

in die Philosophie der reinen Erfahrung" den „streng und unausweichlich" geführten Beweis zugrunde, daß „kein noch so unbedeutender geistiger Vorgang ohne physische Parallele im Zentralnervensystem verlaufen" oder mit anderen Worten: „jedes geistige Geschehen nur durch diese Beziehung auf ein entsprechendes materielles Geschehen wissenschaftlich verstanden werden kann". Petzoldt spricht so, als verstünde es sich von selbst, daß das logische Schließen uns das Reich des Unerfahrbaren aufschließen könne. Ja im Grunde beruht das Weltbild, das Petzoldt entwirft, auf dem apriorischen Glauben, daß das Seiende so geartet sein müsse, daß es mit den Bedürfnissen und Forderungen des Denkens und der Vernunft übereinstimmt.[1])

Diese ganze Charakterisierung der reinen Erfahrung steht unter dem leitenden Gedanken, daß sich in dem Leser die Überzeugung vorbereiten solle: es sei unmöglich, sich mit der reinen Erfahrungsgewißheit zu begnügen; es sei unmöglich, das Erkennen rein nur auf Feststellung des Gegebenen zu beschränken. Ich habe dabei vorwiegend an den Empiriokritizismus und nächstverwandte Richtungen gedacht. Doch werden durch die von mir an der reinen Erfahrung geübte Kritik ebensosehr auch die Konszientialisten, die Vertreter der Bewußtseinsimmanenz, der „immanenten" Philosophie, oder wie sich sonst diejenige Gruppe von Denkern, die in Schuppe ihren Führer haben, bezeichnen mag, getroffen. In „Erfahrung und Denken" habe ich diese „bewußtseinsimmanente" Richtung ausführlich betrachtet. Ich zeigte dort, wie sich beide Richtungen, sowohl die positivistische als auch die bewußtseinsidealistische, nur jede in eigentümlicher Weise, grundsätzlich zur Philosophie der reinen Gegebenheit bekennen, tatsächlich aber in allen Hauptergebnissen diesem Prinzipe untreu werden.[2])

Rehmke.

Hier sei nur noch auf Rehmke hingewiesen. So sehr ich den Aufbau seiner „Grundwissenschaft" als eine hervorragende Gedankenleistung anerkenne, so fällt sie doch auch unter die hier erörterten kritischen Gesichtspunkte. Die Philosophie hat ausschließlich die Aufgabe, den „Bewußtseinsbesitz" oder, was gleichbedeutend ist, das Gegebene fraglos zu bestimmen. Sofort aber

[1]) Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. 1, S. 82 f., 40 ff.

[2]) Erfahrung und Denken, S. 104—130.

geht er in Metaphysik über; denn er behauptet: „Nichtgegebenes gibt es nicht.“ Das heißt: alles, was ist, ist Bewußtseinsbesitz. Auch die Existenz vieler Bewußtseine — eine weitere metaphysische Annahme — erscheint ihm als selbstverständlich. Und wie soll es denn einer Philosophie der reinen Gegebenheit möglich werden, den Phänomenalismus, Subjektivismus und Relativismus, wie Rehmke ausdrücklich will, zu überwinden, ohne nicht beständig Annahmen zu machen, die weit über den Bewußtseinsbesitz hinauszielen?[1])

Reichtum der reinen Erfahrung.

Eine Phänomenologie der reinen Erfahrung würde nicht nur, wie die Erkenntnistheorie, die von der reinen Erfahrung zu einem leistungsfähigeren Gewißheitsprinzip hinstrebt, notwendig tun muß, die Schranken, sondern auch den Reichtum der reinen Erfahrung ins Licht zu rücken haben. Hier konnte nur das Unbefriedigende an der reinen Erfahrung zur Geltung kommen (vgl. S. 71f.). Alles, was die reine Erfahrung an bedeutsamen, tiefen, Einblicke und Ausblicke eröffnenden Erlebnissen in sich schließt; alles, wodurch sie den verschiedenen Wissenschaften nicht nur wertvolle Bausteine, sondern den ganzen Baugrund liefert; alles, was sie für die Ausgestaltung der Weltanschauung an lebensströmenden Quellen spendet; alles, was in ihr für die Erschließung der Höhen und Tiefen der Welt Anstöße von fruchtbarster Tragweite gibt: dies alles mußte hier ungesagt bleiben.

Viertes Kapitel.

Die Selbstaufhebung der reinen Erfahrung durch Ausschaltung des Bewußtseins.

Unberechtigte Verkürzungen der reinen Erfahrung.

1. Um die reine Erfahrung in sich haltbar zu machen, ziehen die radikalen Empiristen unwillkürlich, wie durch eine innere Notwendigkeit getrieben, eine Fülle unerfahrbaren Seins in die reine Erfahrung herein. Zugleich aber besteht bei ihnen auch eine gewisse Neigung, die reine Erfahrung zu verkürzen, Stücke aus ihr auszuschalten, die zu ihr gehören, ja vielleicht mit das Bedeutsamste in ihr ausmachen.

Diese Ausschaltungstendenz richtet sich begreiflicherweise besonders auf solche Erlebnisse, die es nahelegen, im Sinne einer

[1]) Johannes Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft (1910), S. 2ff., 18ff.

metaphysischen Selbsttätigkeits- und Freiheitslehre verwendet zu werden. Man findet daher bei den Vertretern des radikalen Empirismus mehr oder weniger die Neigung, die Innerlichkeit des Erlebens, die Gefühle der Freitätigkeit und Ursprünglichkeit, die Verknüpfungs- und Einheitsakte zu unterschätzen und abzuschwächen. Das ganze Gepräge und Gefüge der Innerlichkeit pflegt von ihnen für viel zu lahm und dürftig gehalten zu werden.

Hiermit hängt etwas Weiteres zusammen. Der radikale Empirismus ist von vornherein solchen Erlebnissen abgeneigt, deren Inhalt dasjenige bildet, was man im weitesten Sinne „Vernunft" nennen kann. Ich meine die Gewißheit vernünftigen Geltens, das Verknüpfen gemäß logischen Maßstäben, das Erheben idealer Forderungen überhaupt. Denn man muß bedenken: auch alle Denkakte, alle sittlichen Wertungen, alle religiösen Gefühle sind zunächst und unmittelbar Bestandstücke der reinen Erfahrung. Ich will nicht sagen, daß das Dasein solcher Erlebnisse nicht zugegeben wird. Zu einer so gröblichen Ableugnung offenbarer Tatsachen kann es kaum kommen. Aber diese Tatsachen werden abgeschwächt, ärmer gemacht; der Reichtum ihrer Struktur, das Vielfältige ihrer Bewußtseinsschichtung kommt nicht zur Anerkennung.

Ausschaltung des Bewußtseins.

2. Ich will diesen Verarmungen, welche die reine Erfahrung bei den radikalen Empiristen erfährt, nicht weiter nachgehen. Dagegen erscheint es mir als unerläßlich, auf eine gewisse Unterdrückung mit besonderem Nachdruck hinzuweisen, die für eine bestimmte Gruppe der Vertreter des radikalen Empirismus in hohem Grade bezeichnend ist. Es handelt sich nämlich um denjenigen Faktor, an dem die ganze reine Erfahrung derart hängt, daß sie ohne ihn geradezu in Nichts verschwindet. Nichts Geringeres als der Faktor des Bewußtseins selbst ist es, der als nicht zur reinen Erfahrung gehörig angesehen wird. Das Bewußtsein soll eine Verunstaltung, Fälschung des Gegebenen, Vorgefundenen, einfach Vorhandenen sein. Und so ist denn der Philosoph der reinen Erfahrung, indem er mit der Beschreibung, Zergliederung, Einteilung des Gegebenen beginnt, von der Grundüberzeugung geleitet, daß zu dem Charakter des Gegebenen das für das Bewußtsein Gegebensein schlechterdings nicht gehört. Der Erkenntnistheoretiker findet ein Gegebenes vor, ohne an ihm das Gegebensein für sein eigenes Bewußtsein zu entdecken.

Für ein solches Beginnen und Verfahren erscheint mir die Bezeichnung „ungeheuerlich“ fast als zu schwach. Wie kann, so fragt man sich, der Empiriokritizist oder wie sich sonst der Vertreter der reinen Erfahrung nennen mag, überhaupt vom Gegebenen auch nur sprechen, wenn nicht sein Bewußtsein dasjenige ist, für das es da ist? Sich als Bewußtsein auslöschen und doch von reiner Erfahrung, von Gegebenem, von „Umgebungsbestandteilen“, von „Gignomenen“, „Vorkommnissen“ oder wie man sonst sagen mag, reden: darin kann ich nur eine Gedankenlosigkeit von der Art sehen, wie sie bei scharfsinnigen, entschlossen radikalen Philosophen, die mit der ganzen Kraft ihres Denkens auf einen einzigen Punkt gerichtet sind, nicht selten zu finden ist.[1])

Es ist begreiflich, daß denjenigen Vertretern der reinen Erfahrung, die vor allem dem Tatsächlichen, Inhaltlichen, dem Erfahrungsreichtum mit ihrem Interesse zugewandt sind und für die formale Bewußtseinsdialektik weniger Sinn haben, das Geheftetsein des Gegebenen an das Subjekt als etwas höchst Unbequemes erscheint. Ist alles Gegebene nur für das Bewußtsein vorhanden, so droht es zu einer Einbildung, zu einem Scheindasein, zu etwas in sich Haltlosem zu werden. Es droht ferner aller Zusammenhang verloren zu gehen und die Sinnenwelt sich in einen Haufen abgerissener Wahrnehmungsbruchstücke aufzulösen. Unter dem Drucke dieser Gefahr stellt sich wie eine Rettung der Gedanke ein, daß das Bewußtsein nur fälschlich als der unentbehrliche Beziehungspunkt für das Gegebene angesehen werde. Das Bewußtsein trete erst viel später innerhalb des Gegebenen als eine Sondererscheinung auf.

Eine Verwechselung tritt dazu.

Vielleicht würde sich diese Blindheit gegenüber dem Augenscheinlichen nicht halten können, wenn nicht noch eine gewisse Verwechselung hinzuträte. Der Erkenntnistheoretiker soll und will das Gegebene in richtiger Weise, das heißt: wie es sich dem kritischen, wissenschaftlichen Blick darbietet, charakterisieren. Trotzdem schiebt sich dabei dem radikalen Empiristen der Gedanke an das natürliche Weltbild des naiven Menschen unter. Der primitive Mensch allerdings achtet nicht auf den Pol seines

[1]) Die Ausschaltung des Subjekts im Empiriokritizismus ist schon oft in zutreffender Weise kritisch beleuchtet worden (z. B. von Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 125 f.).

Bewußtseins; er ist den Dingen hingegeben, ohne sich seines Ich ausdrücklich bewußt zu sein. Aber es handelt sich ja nicht darum, wie dem Primitiven das Gegebene erscheint, sondern wie vom Standpunkte kritischer Selbstbesinnung über das Gegebene zu urteilen ist. Nicht die durchaus unrichtige Auffassung des Primitiven vom Gegebenen will der radikale Empirist seiner Erfahrungstheorie zugrunde legen, sondern die richtige Ansicht, wie sie sich dem wissenschaftlichen Betrachter des Gegebenen ergibt. Er will den gesichteten, von Selbsttäuschungen gereinigten Erfahrungsbegriff gewinnen.

Noch weitere Verwechselungen.

Dazu kommt noch eine weitere Verwechselung. Der radikale Empirist denkt an den zum Begriff verfeinerten Gegensatz von Subjekt und Objekt, und da er das begrifflich erfaßte Subjekt nicht als Bestandstück in allem Gegebenen findet, behauptet er verwechselnderweise, daß die Bewußtseinsbezogenheit überhaupt keine wesentliche Seite am Gegebenen bilde.[1]) Ein Gegebenes, Vorgefundenes ist aber doch nur als ein Erlebtes vorhanden. Darin ist das für mein Bewußtsein Vorhandensein unwidersprechlich mitgesetzt. Es kommt zwar vor, daß der Erlebende nicht darauf achtet, und er so über sein Bewußtsein gleichsam hinwegsieht, es überspringt. Sobald er sich aber in kritischer Selbstbesinnung fragt, was das in Wahrheit ist, was er als Gegebenes erlebt, so wird ihm unbezweifelbar gewiß, daß zu dem Gegebenen als nie verloren gehen könnende Seite das für sein Bewußtsein Vorhandensein gehört. Das Wegleugnen des Bewußtseins aus dem Gegebenen steht auf derselben Stufe, wie wenn jemand darum, weil für den unterhalb einer gewissen Entwicklungsstufe stehenden Menschen an den Tönen Tonhöhe oder Klangfarbe nicht als ein ausdrücklich Unterschiedenes vorhanden ist, leugnen wollte, daß zu dem Bestande, den die Töne im Gegebenen aufweisen, Tonhöhe oder Klangfarbe überhaupt gehöre.

Auch die Verwechselung mit dem Ich als selbstbewußter Persönlichkeit oder gar mit der einfachen Seelensubstanz mag sich eingemengt haben. Ohne weiteres ist den radikalen Empiristen zuzugeben, daß die selbstbewußte Erfassung des Ich etwas spät Zustandekommendes und daher keineswegs eine unabtrennbare Seite

[1]) Besonders deutlich tritt diese Verwechselung bei Petzoldt (a. a. O. Bd. 2. S. 305 ff., 320 ff.) hervor.

am Gegebenen ist. Und was die einfache Seelensubstanz betrifft, so gehört sie überhaupt nicht zum Gegebenen. Allein damit ist über die Frage, wie die Bewußtseinsbezogenheit zum Gegebenen stehe, rein nichts entschieden. Entscheidend hierfür ist einzig die Selbstbesinnung. Und diese macht uns mit einer nicht zu überbietenden Gewißheit der Zugehörigkeit der Bewußtseinsbezogenheit zum Gegebenen gewiß.

Auf diese Weise geschieht es, daß einem Teil der radikalen Empiristen — man denke an Avenarius, Petzoldt, Ziehen, Wahle[1]) — bei der Charakterisierung des Gegebenen das Allerwichtigste: die Bewußtseinszuordnung, abhanden kommt. Es hat etwas fast Ergreifendes, zu sehen, wie hervorragend scharfsinnige Denker, die es mit dem Erkenntnisproblem schwer und tief nehmen, die Blindheit des Bewußtseins gegen sich selbst von vornherein das ganze Problem verkennen läßt.

[1]) Richard Wahle, Über den Mechanismus des geistigen Lebens (1906), S. 94 ff. „Unmittelbar existiert nichts, als was wir gekennzeichnet haben: der aktuelle Leib, der aktuelle Stand von lebhaften und abgeblaßten Bildern, Bewegungen und Bewegungsansätzen“ (S. 96). Die Ausführungen des Verfassers kennzeichnen sich mehr durch temperamentvollen Radikalismus als durch unbefangenes Auffassen der Tatsachen.

Fünfter Abschnitt.

Die Denknotwendigkeit in ihrer allgemeinen Bedeutung.

Erstes Kapitel.

Die Denknotwendigkeit als Allgemeingültigkeit.

Die methodische Sachlage.

1. Der Fortgang der erkenntnistheoretischen Betrachtungen hat mich an eine entscheidungsvolle Stelle geführt. Entweder — so liegt jetzt die Sache — ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins die einzige Quelle, aus der alle Gewißheit fließt. Dann darf ich weder von einer Natur- noch von einer Geisteswelt reden. Mein neutrales Bewußtsein wäre dann die einzige für mich vorhandene Seinssphäre. Und dieser Seinssphäre dürfte weder Gesetzmäßigkeit noch auch nur Regelmäßigkeit zugesprochen werden. Oder es gelingt mir, noch eine andere und zwar derartige Gewißheitsquelle in meinem Bewußtsein zu entdecken, daß durch sie die Möglichkeit geschaffen würde, das Transsubjektive für das Erkennen aufzuschließen.

Die Peripetie der Erkenntnistheorie.

Diese Sachlage wirkt auf mich, den monologischen Erkenntnistheoretiker, im höchsten Grade antreibend. Es handelt sich für das Erkenntnisstreben um Sein oder Nichtsein. Gibt es in der Tat keine andere Gewißheit als die des unmittelbaren Erlebens, so muß ich alle Wissenschaft für ein unbegründetes Gebilde halten. Auch eine „Ordnungslehre“ im Sinne von Driesch oder eine „Grundwissenschaft“, wie Rehmke sie aufbaut, wäre unmöglich. Denn beide vollziehen sich tatsächlich in logischen Zusammenhängen. Diese aber eben gibt es nicht auf dem Standpunkt der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Das Aufweisen meiner zusammenhangslosen Bewußtseinsgegebenheiten würde an die Stelle der Wissenschaft treten. So werde ich denn meine Aufmerksamkeit aufs höchste schärfen, um mir im Umkreise meines Bewußtseins nichts entgehen zu lassen, was das Erkenntnisstreben aus dieser gefährlichen Lage zu retten vermöchte. Läßt sich wirklich im Umkreise meines Bewußtseins kein anderer Gewißheitstypus entdecken, so muß ich ein stumpfsinniges Verzichtleisten auf gültiges Erkennen als Endergebnis meiner Betrachtungen ansehen. Ich stehe an einem Wendepunkte, an einer Peripetie — sei es

zum Schlimmen, sei es zum Guten. Es muß sich jetzt entscheiden: entweder endet meine ganze Untersuchung in erkenntnisnihilistischer Entsagung; oder aus der Tiefe meines Bewußtseins läßt sich eine bis jetzt überhörte Gewißheitsstimme vernehmen, die mir mit unwidersprechlicher Gewalt vom Reiche des Nichterfahrbaren, des Nichtgegebenen, des Transsubjektiven Kunde gibt. Auf diese Weise wird die Charakterisierung, die ich von der reinen Erfahrungssphäre gegeben habe, nebstdem daß sie in dem sachlichen Gange der Erkenntnistheorie gelegen ist, zugleich dadurch wertvoll, daß sie geeignet ist, die Bewußtseinsverfassung des Erkenntnistheoretikers günstig für die weitere Untersuchung zu stimmen. Die Wissenschaft ist in Gefahr. Er wird alles daran setzen, um der Wissenschaft eine tragfähige Gewißheitsgrundlage zu geben.

So ist denn das Augenmerk des Erkenntnistheoretikers von hier an auf das dem erkennenden Bewußtsein und überhaupt dem Bewußtsein Transzendente, auf das schlechtweg Nicht-Gegebene gerichtet. Daher geht mein Weg von hier an in einer Richtung, die nicht nur von dem radikalen Empirismus, sondern auch von dem Standpunkte der Bewußtseinsimmanenz, wie ihn beispielsweise Schuppe und Rehmke vertreten, ebenso von der Marburger Schule und verwandten Richtungen mißbilligt werden muß.

Bewußtseinsumschau.

2. So habe ich also innerhalb meines Bewußtseins mit der Absicht Umschau zu halten, ob sich mir darin nicht ein Gewißheitstypus besonderer Art entdecke, ein Gewißheitstypus, der das Erkennen über die reine Erfahrung, über das Gegebene, über den „Bewußtseinsbesitz“ (um mit Rehmke zu reden) hinauszuführen imstande wäre. Dabei sage ich mir von vornherein: wie auch immer dieser Gewißheitstypus geartet sein mag, er kann sich mir zunächst und unmittelbar nur in der Weise der Selbstgewißheit des Bewußtseins zu spüren geben. Das Eigentümliche, Darüberhinausführende, was er in sich schließt, kann sich mir nur so zu erkennen geben, daß in und mit der Form der Selbstgewißheit des Bewußtseins mir noch ein Mehr, ein prinzipiell Anderes, ein Unerfahrbares, Transsubjektives gewiß wird. Wäre etwa die Denknotwendigkeit die neue Gewißheitsquelle: auch das Denken ist zunächst als ein unmittelbares Bewußtseinsgeschehen für mich vorhanden.

Bei dieser Umschau bleibt mein innerer Blick an gewissen Vorstellungsverknüpfungen haften. Nicht also an Gefühlen und Willensvorgängen; auch nicht an einzelnen Vorstellungen. Nur Vorstellungsverknüpfungen sind es, mit denen sich in überaus zahlreichen Fällen eine Gewißheit verbindet, die mir mit einer unüberbietbar überzeugenden Klarheit das Reich des Unerfahrbaren aufzuschließen verheißt.

Bewußtsein der sachlichen Notwendigkeit.

Die Vorstellungsverknüpfungen, die ich meine, zeichnen sich dadurch aus, daß ich ihnen um deswillen beipflichten muß, weil sie sich mir als Verknüpfungen aus der Notwendigkeit der Sache heraus zu erkennen geben. Sie sprechen gleichsam eine unpersönliche Sprache zu mir; der Sachverhalt kommt in ihnen zu Worte und legt mir den Zwang auf, das, was sie sagen, als Ausdruck des Sachverhaltes anzuerkennen. Das Eigentümliche dieser sachlichen Notwendigkeit hebt sich besonders stark hervor, wenn ich in Gegensatz hierzu verschiedene Arten von Vorstellungsverknüpfungen betrachte, die gleichfalls etwas Nötigendes, zuweilen etwas geradezu Zwingendes für mich haben, ohne daß doch ihre Verknüpfung für mich das Gepräge der sachlichen Notwendigkeit trüge.

Jedermann weiß, daß die Häufigkeit des Zusammenvorstellens zur Folge haben kann, daß mit dem Vorstellen des einen Gliedes das andere unvermeidbar ins Bewußtsein tritt. Ich habe etwa einen Bekannten unzählige Mal eine gewisse Gebärde machen, eine gewisse Redensart vorbringen hören. So kann es kommen, daß, so oft von diesem Bekannten die Rede ist, mir unfehlbar seine Gebärde oder seine Redensart durch den Sinn geht. Oder es kann ein Erlebnis für mich einen so gewaltigen Gefühlswert besessen haben, daß jedesmal, wenn mir ein mit diesem Erlebnis auch nur in entfernter Verbindung gewesener Umstand einfällt, mir sofort das ganze Erlebnis unweigerlich in Erinnerung kommt. Jemand hat in einem Hause eine Jugenddummheit begangen. Da kann es geschehen, daß bis in sein spätestes Alter, so oft er an dem Hause vorbeigeht, ihm jene beschämende Torheit einfällt. Auch gibt es eigensinnige, grillenhafte, krankhafte Vorstellungsnötigungen. Die Bereitwilligkeit solcher Vorstellungen, sich mit anderen Vorstellungen zu verbinden, ist oft so stark, daß unser Bewußtsein sie überhaupt kaum noch los wird. In allen diesen

Fällen tragen die Nötigungen ein durchaus subjektives Gepräge. Es wäre eine gänzlich falsche Beschreibung meines Erlebens, wenn ich sagen wollte, daß ich um der Sache willen von dem Vorstellen des ersten Gliedes (etwa dieses Hauses) zum Bejahen des zweiten Gliedes (jener Tugendtorheit) hingedrängt würde. Vielmehr charakterisiert sich mir dieses zweite Glied als ein Einfall, der ebensogut hätte fehlen können, ohne daß ein Sachverhalt dadurch Schaden gelitten hätte.

Anders dagegen, wenn ich am Morgen im Walde einen noch gestern unversehrt gewesenen Baum zersplittert finde und urteile: dieser Baum wurde heute nacht vom Blitze getroffen. Dieses Urteil ist von der unpersönlichen Gewißheit begleitet: die Natur der Sache fordert es, so und nicht anders zu urteilen; ich würde mich an der Sache versündigen, wenn ich anders urteilte. Oder: indem ich ein Pendel aus seiner Ruhelage hebe und freilasse, urteile ich: das Pendel wird in der durch das physikalische Gesetz bestimmten Weise schwingen. Wenn ich so urteile, habe ich die Gewißheit, daß ich damit einem sachlichen Zusammenhang entspreche. Mein Ich mit seinen individuellen Interessen weiß sich dabei gänzlich ausgeschaltet.

Geltung und Anerkennung.

Mit der Gewißheit der sachlichen Notwendigkeit ist zugleich gegeben, daß sich mein Bewußtsein zu dem Vorstellungsinhalt, der sich mir als sachlich notwendig aufdrängt, in einer eigentümlichen Grundhaltung befindet. Ich gebe diesem Inhalt Recht, ich verhalte mich anerkennend zu ihm, ich spreche ihm Gültigkeit zu. Die sachliche Notwendigkeit führt die Bedeutung mit sich, daß das mit sachlicher Notwendigkeit ausgestattete Urteil von mir als geltendes Urteil angesehen wird und hiermit die Bewußtseinshaltung des Anerkennens entsteht. Die sachliche Notwendigkeit bringt sich im Anerkennen des Geltungswertes des jeweiligen Urteils zum Ausdruck. Bei jenen Vorstellungsverbindungen dagegen, die mir durch subjektive Nötigung aufgedrängt werden, hat es schlechterdings keinen Sinn, von Geltung und Anerkennung zu sprechen.

Nebenbei bemerkt: ein Gelten gibt es auch auf völlig anderen Gebieten. Die sittlichen Gebote „gelten“. Eine Kunstregel kann „Geltung“ beanspruchen. Gewisse Glaubenssätze „gelten“ in einer bestimmten Religion. Im Unterschiede von diesen Geltungsweisen

handelt es sich hier um das die sachliche Notwendigkeit zum Ausdruck bringende Gelten. Das Gelten, von dem hier zu reden ist, kann daher kurz als sachliches Gelten bezeichnet werden. Auch wo ich das Wort „sachlich" nicht hinzufüge, ist das Gelten in den folgenden Erörterungen immer in diesem Sinne zu nehmen.

Das Neue der sachlichen Gewißheit.

3. In der Bewußtseinssphäre des Anerkennens und Geltens mich festzusetzen, verspricht mir für den Zweck der Umschau, die ich halte, ein gutes Gelingen. Ich will mit meiner Umschau (ich spreche noch immer als monologischer Erkenntnistheoretiker) eine Gewißheitsart gewinnen, die mich über die reine Erfahrung hinauszuführen imstande ist. Indem sich meine Blicke auf die mit sachlicher Notwendigkeit ausgestatteten Vorstellungsverknüpfungen oder — von anderer Seite angesehen — auf das Anerkennen der Gültigkeit bestimmter Vorstellungsverknüpfungen richten, habe ich eine Gewißheitsart von ganz besonderer Art erfaßt.

Das Neue ist die Gewißheit des sachlichen Charakters der Notwendigkeit. Hierin liegt die Ausschaltung meiner Individualität, ein Hinausweisen über mein Bewußtsein hinaus, ein Hinzielen auf eine Sphäre jenseits meines Bewußtseins, eine Sprengung also der Umklammerung durch die reine Erfahrung. So handelt es sich hier um eine (mit Rücksicht auf den Gang meiner Betrachtungen) neue Bewußtseinsstellung: das Anerkennen der Gültigkeit einer Vorstellungsverknüpfung ist die Form, in der ich des Hinausweisens über mein Bewußtsein, der Überwindung der reinen Erfahrung gewiß werde.[1])

Bis jetzt hatte ich es immer nur mit dem, was für mein Bewußtsein einfach ein Gegebenes ist, zu tun; mit den schlichten Bewußtseinserlebnissen. Jetzt dagegen richtet sich mein Blick auf solche Bewußtseinserlebnisse, in denen, indem sie von mir erlebt werden, sich mir eine Sache als Sache kundgibt, und die

[1]) Hierin stehe ich mit Rickert prinzipiell auf demselben Boden. Wenn Rickert sagt, daß die logische Gewißheit ein „psychischer Zustand" ist, der jedoch „mehr als einen psychischen Prozeß bedeutet": oder daß „das subjektive Sein eine transsubjektive Notwendigkeit verbürgt", oder daß dem „Immanenten" „transzendente Bedeutung" zukommt (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 295 f.), so ist dies ganz in meinem Sinne gesprochen. Freilich stellt sich sofort ein schroffer Gegensatz dadurch ein, daß Rickert dieses Transsubjektive allem Sein entgegensetzt und es geradezu als nichtseiend auffaßt.

ebendamit einen ganz eigentümlichen Nachdruck und Wert erhalten — einen Wert, der am passendsten mit dem Worte „Gelten" bezeichnet wird. Es hat keinen Sinn zu sagen, daß, wenn ich rein für mich der Empfindung Rot oder Süß gewiß bin, ich hiermit dem Inhalt dieser intrasubjektiven Gewißheit Geltung zuschreibe. Diese Sphäre der einfachen Selbstgewißheit des Bewußtseins, in der es kein Gelten gibt, habe ich mit den letzten Betrachtungen verlassen. Von nun an werden sich die Betrachtungen in dem Umkreis einer wesentlich anderen Gewißheit halten: auf die Bewußtseinsstufe der Geltungsgewißheit hat sich die Selbstbesinnung zu richten.

Denknotwendigkeit.

Ich darf auch sagen: die Betrachtung ist jetzt in die Bewußtseinssphäre des Denkens eingetreten. Denn „Denken" heißt ja nichts anderes als „Bewußtseinsinhalte mit der Gewißheit sachlicher Gültigkeit verknüpfen". Daher darf ich von nun an die sachliche Notwendigkeit auch als Denknotwendigkeit bezeichnen. Und auch das Wort „Urteilen" darf ich von jetzt an gebrauchen. Denn jede denkende Vorstellungsverknüpfung, sofern sie ein selbständiger Akt ist, ist eben ein „Urteil".

So gewinnt von hier an die Erkenntnistheorie den Charakter, den sie nach der Ansicht der rein-logischen oder panlogischen Erkenntnistheoretiker von allem Anbeginn haben müßte. Alles, was ich bisher behandelt habe, ist „vordenkliche", vorlogische Erkenntnistheorie. Die reinen Logizisten müssen diese ersten Teile meiner Erkenntnistheorie als ein Unding ablehnen.[1])

Allgemeingültigkeit.

4. An der Gewißheit der sachlichen Notwendigkeit oder —

[1]) Natorp beispielsweise legt dar, daß, wenn von etwas, was vor der logischen Bearbeitung liege und für sie gegeben sei, die Rede ist, dies in die Psychologie hineinfalle. Erkenntnistheoretische Probleme außerhalb des Denkens sind für ihn eine Unmöglichkeit (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 40 f.). Ebenso hat nach Rickert die Erkenntnistheorie es nur mit dem sich in der Form des Urteils bewegenden, d. h. mit dem logischen Erkennen zu tun (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 291 f.). Allerdings kennt auch Rickert ein „atheoretisches Erleben", ein unmittelbares, „vorbegriffliches" Erleben der Einheit von Subjekt und Objekt. Allein dieses „vorwissenschaftliche Kinderparadies" fällt außerhalb der Erkenntnistheorie und aller Wissenschaft. Es ist gleichsam nur das Sehnsuchtsziel, nach dessen möglichster Erreichung die Transzendentalphilosophie strebt (ebenda S. 300 ff.).

anders ausgedrückt — an der sachlichen Geltungsgewißheit sind mehrere Seiten zu unterscheiden, deren reinliche Auseinanderhaltung für alles Folgende grundlegend ist. Ich nenne diese Seiten Allgemeingültigkeit, Seinsgültigkeit, Wesensgültigkeit. Ich fasse zuerst die Allgemeingültigkeit ins Auge.

Die Gewißheit der sachlichen Notwendigkeit würde sich selbst verleugnen, wenn sie nicht zugleich den Anspruch auf Anerkennung von Seite des Denkens überhaupt erhöbe und die Gewißheit von der unbedingten Berechtigung dieses Anspruchs in sich schlösse. Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: die Gewißheit der sachlichen Gültigkeit ist, indem sie dies ist, Gewißheit des Geltens für jedes beliebige denkende Bewußtsein. So schließt die sachliche Gültigkeit die Allgemeingültigkeit in sich. Das heißt: wo und wann und wie auch immer Denken vorkommen mag: das von mir als gültig Gedachte ist für alle nur möglichen Fälle, in denen Denken vorkommt, gültig. Die Gültigkeit ist also auch nicht etwa auf den Bereich der Menschen eingeschränkt. Eine Anthropologisierung der Denknotwendigkeit ist mit der Allgemeingültigkeit nicht gegeben. Vielmehr liegt in ihr, daß auch für das Denken übermenschlicher Geister, reiner Intelligenzen, ja Gottes selbst das für mich Denknotwendige Gültigkeit hat.

Auch die problematischen Urteile allgemeingültig.

Auch die wahrscheinlichen und hypothetischen Aussagen des Denkens bilden keine Ausnahme. Hat mich die wissenschaftliche Untersuchung oder überhaupt das Denken zu dem Ergebnisse geführt, daß auf Grund sachlicher Notwendigkeit eine bestimmte Annahme die meiste Wahrscheinlichkeit für sich habe oder eine bestimmte Hypothese sich am meisten empfehle, so liegt darin ausgesprochen, daß jedermann in der gegebenen Frage, wenn er sich in seinem Denken rein sachlich bestimmen lasse, in gleicher Weise urteilen müsse. Urteilt ein Meteorologe auf Grund der ihm vorliegenden Berichte über Luftdruckverteilung: wahrscheinlich erfolgt morgen ein Wetterumschlag, so erhebt er den Anspruch, daß jeder Sachverständige auf Grund dieser Berichte seiner Voraussage zustimmen müsse. Ja auch wenn der Skeptiker das Urteil ausspricht: an allem Erkennen ist zu zweifeln, oder: alles Erkennen ist unmöglich, so ist damit der Anspruch verknüpft, daß jeder richtig Urteilende in derselben zweifelnden oder

leugnenden Weise so urteilen müsse. Wider Willen erkennt auch der Skeptiker die Allgemeingültigkeit des Denkens an. Es gibt zwar manche skeptisch gestimmte wissenschaftliche Schriftsteller, die ihre Darlegungen wie einen Versuch vortragen, der das Denken nicht zum Rechtgeben zwingen wolle, sondern bei dem es völlig dahingestellt bleiben möge, ob ihm die erfreuliche Tatsache begegnen werde, daß ihm einige Gleichgesinnte zustimmen. Allein sieht man näher zu, so zeigt es sich, daß, sobald diese Schriftsteller ihre Ansichten nun wirklich entwickeln, sie dies durchaus in einer Weise tun, die keinen andern Sinn zuläßt, als daß sie vollen Anspruch auf Gültigkeit erheben. Auch diese Gattung skeptischer Schriftsteller führt Gründe an, gibt Beweise, ergeht sich in Widerlegungen, kurz, benimmt sich so, daß ihre Darlegungen als richtig angesehen sein wollen. Die hierin liegende Selbstaufhebung der Skepsis wird uns weiterhin (im zweiten Kapitel des siebenten Abschnittes) zu beschäftigen haben.

Das überindividuelle Wesen des Denkens.

5. Mit der Allgemeingültigkeit ist der Bannkreis meines individuellen Bewußtseins durchbrochen. Besteht für mich die Gewißheit der Allgemeingültigkeit, so besteht damit für mich auch die Gewißheit, daß mein Denken überindividuellen Wesens ist. Ein Denken, das lediglich eine Äußerung meines individuellen Bewußtseins wäre, könnte unmöglich auch selbst nur den Schein eines Anspruchs auf Allgemeingültigkeit seiner Verknüpfungen erheben. So wahr sich mir das von mir denkend Verknüpfte als gültig für das Denken überhaupt kundgibt, so wahr ist mein Denken ein überindividuelles Tun. Wäre das Denken ein rein individuelles Vorkommnis, so wäre es eine lächerliche Anmaßung, wenn ich meine Denkverknüpfungen als gültig für jedermann, für jedes beliebige Denken ausgeben wollte. Wie ich meine Stimmungen, Neigungen, Wünsche nicht als Vorgänge hinstellen darf, durch die sich jedermann gebunden fühlen müsse: ebensowenig dürfte ich meine Gedankenvorgänge, falls sie ein rein individuelles Geschehen wären, als bindend für jedwedes Denken ansehen.

Gewißheit vom Transsubjektiven.

So ist also in der Denknotwendigkeit, soweit sie Allgemeingültigkeit ist, eine Gewißheit vom Transsubjektiven eingeschlossen. In einer gewissen Richtung wenigstens eröffnet sich mir in der Allgemeingültigkeit das Transsubjektive: meine individuellen Denkverknüpfungen sind in einem überindividuellen Den-

ken gegründet. Mein individuelles Denken hat sein Wesen in dem überindividuellen Denken. Das Wurzeln meiner individuellen Denkverknüpfungen in einem Denkzusammenhange überindividueller Art: dies ist der Punkt, wo die Gewißheit von der Allgemeingültigkeit ins Transsubjektive hinübergreift.

Das Dasein vieler Subjekte noch nicht bewiesen.

In einem weiteren Umfange schließt sich durch die Gewißheit von der Allgemeingültigkeit als solche das Transsubjektive nicht auf. Man darf nicht sagen: in der Allgemeingültigkeit sei bereits eingeschlossen, daß außer meinem Ich einige oder viele oder unzählige denkende Einzelsubjekte existieren. Zwar besagt die Allgemeingültigkeit Gelten für jedermann; allein sie besagt dies doch nur in dem Sinne, daß, wie und wo und wann auch immer ein denkendes Subjekt existieren möge, der Anspruch auf Anerkennung von Seite dieses Subjektes bestehe. Ob dagegen dieser Fall wirklich eintritt; das heißt: ob solche denkende Subjekte außer mir wirklich existieren, und ebenso in welcher Zahl sie existieren: dies wird durch die Allgemeingültigkeit als solche völlig dahingestellt gelassen. Nur das Wurzeln meines individuellen Denkens in einem überindividuellen Denkzusammenhange wird unmittelbar durch die Allgemeingültigkeit gewährleistet.[1])

Erst am Beginne des logischen Teiles der Erkenntnistheorie sonach darf von Allgemeingültigkeit die Rede sein. Ich treffe hier wiederum mit Driesch zusammen. Er sieht mit Recht eine gänzlich unberechtigte Voraussetzung des Marburger Neu-Kantianismus darin, daß die Tatsache allgemeingültigen wissenschaftlichen Erkennens, als verstünde sie sich von selbst, an den Beginn alles Philosophierens gestellt wird.[2])

---

[1]) Gegenwärtig begegnet die Allgemeingültigkeit häufig geringschätziger Ablehnung. Besonders die Phänomenologie blickt auf sie als auf etwas einer völlig untergeordneten Denkweise Angehöriges herab (z. B. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1, S. 477). Faßt man Allgemeingültigkeit in dem von mir dargelegten Sinne, so laufen alle gegen sie erhobenen Einwände daneben. Man macht sich von Allgemeingültigkeit ein schiefes und plumpes Bild (indem man ihr wohl gar einen rein anthropologischen Sinn gibt), und dann widerlegt man sie. Was ja freilich leicht ist.

[2]) Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 39, 41.

Zweites Kapitel.

Die Denknotwendigkeit als Seinsgültigkeit.

Gültigkeit vom transsubjektiven Sein.

1. Die Gewißheit der sachlichen Notwendigkeit schließt zweitens Seinsgültigkeit ein. Den Inhalt, von dessen sachlicher Notwendigkeit ich überzeugt bin, muß ich als seiend denken. Fehlte dem Denken dieses Moment, so würde es zu einem bloßen Spielen mit Vorstellungen, zu einem Sichergötzen an allerhand Vorstellungs-Zickzack herabsinken. Fragt man aber, welcher Art das dem Sachlich-Notwendigen zugeschriebene Sein ist, so lautet die Antwort: dem mit sachlicher Notwendigkeit Gedachten wird in der Regel, das heißt: abgesehen von besonderen (gleich weiterhin zu erwähnenden) Umständen, ein transsubjektives Sein zuerkannt. Dabei bedeutet der Ausdruck „transsubjektiv" alles, was unabhängig von dem jeweiligen eigenen Bewußtsein ist, alles also, was auch bei Hinwegnahme des eigenen Bewußtseins weiter besteht.

Jedenfalls leuchtet ohne weiters ein, daß zum Feststellen dessen, was mir durch die Selbstgewißheit meines Bewußtseins unzweifelhaft feststeht, nicht erst noch das Denken vonnöten ist. Es hat keinen Sinn, den Inhalt meiner unmittelbaren Gewißheit — also etwa, daß ich jetzt süß schmecke oder blau sehe — durch das Denken erschließen zu wollen. Diese meine bestimmten Empfindungsinhalte, deren ich mich mit unmittelbarer Gewißheit bemächtige, liegen klar und offen vor mir. Sie erst auf dem Wege des Denkens, Erwägens, Schließens, Beweisens gewinnen zu wollen, wäre ein törichtes Unternehmen.

Dagegen liegt alles Transsubjektive gänzlich jenseits der Sphäre der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Hier nun eben, im Bereiche des Unerfahrbaren, hat das Denken sein Können zu erweisen. Das Denken hat die Aufgabe, das Transsubjektive zu erobern, den Widerstand des Transsubjektiven zu brechen. Unbildlich gesprochen: jeder Denkvollzug ist (immer abgesehen von jenen schon angedeuteten besonderen Fällen) auf das Transsubjektive gerichtet. Nicht als ob alles Transsubjektive für das Denken erfaßbar wäre! Sondern nur soviel soll gesagt sein: soweit das Transsubjektive durch die Gewißheit sachlicher Notwendigkeit eingefangen wird, soweit weiß sich das Denken imstande, des transsubjektiven Seins gewiß zu sein.

Beispiele für Seinsgültigkeit.

2. Diese Überzeugung ist mir (so spricht der monologische, aber eben jetzt schon aus seiner monologischen Haltung mit Aussicht auf Erfolg hinausstrebende Erkenntnistheoretiker) durch unzählige Denkerlebnisse gewiß geworden.

Wenn ich als Astronom das Eintreten einer Sonnenfinsternis für eine bestimmte Stelle der Erdoberfläche auf Minute und Sekunde vorhersage, so ist dies eine mit dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit getane Behauptung. Worin besteht nun, so frage ich in Selbstbesinnung auf das, was ich mit dieser voraussagenden Behauptung meine, die Seinsgültigkeit, die hiermit dem Inhalte dieser Behauptung zugesprochen ist? Keinesfalls will ich mit diesem Denkakte etwa nur gesagt haben, daß in meinem Gesichtsfelde zu der von mir bestimmten Zeit der Wahrnehmungsinhalt „Sonnenscheibe" eine Veränderung erfahren wird. Zweifellos geht der Sinn meiner Berechnung und der sich aus ihr ergebenden Vorhersage ungleich weiter. Ich will mit ihr gesagt haben, daß in den unbestimmt vielen, vielleicht unzähligen Gesichtsfeldern derjenigen Menschen, die zu der vorausbestimmten Zeit in der bestimmten Gegend ihr Sehen in entsprechender Weise eingestellt haben werden, jene Veränderung mit dem Wahrnehmungsbild der Sonne in genau übereinstimmender Weise eintreten wird. Aber damit ist die transsubjektive Seinsgültigkeit meines vorhersagenden Denkaktes noch keineswegs erschöpft: der Kernpunkt ist noch nicht bezeichnet. Denn ich müßte etwas Widersinniges zu behaupten überzeugt sein, wenn ich mit meiner Vorherbestimmung nicht einen tiefer in das Transsubjektive eindringenden Sinn verbände: den Sinn nämlich, daß die genaue Übereinstimmung der Veränderung der Sonnenwahrnehmungsbilder in den vielen, vielleicht unzähligen individuellen Gesichtsfeldern darin wurzelt, daß das der numerisch-identischen Natur angehörende numerisch-identische, von allem individuellen Wahrgenommenwerden unabhängige transsubjektive Etwas, das den Sonnenwahrnehmungsbildern entspricht, in seinem Verhältnis zu den dem Monde und der Erde entsprechenden numerisch-identischen transsubjektiven Dingen eine bestimmte Veränderung erfährt, und daß diese transsubjektive Veränderung für die übereinstimmenden Veränderungen der unzähligen Sonnenwahrnehmungsbilder maßgebend ist. Diese Veränderung in dem Verhältnisse des

dem transsubjektiven Naturzusammenhange angehörenden transsubjektiven Sonnendinges zu den transsubjektiven Dingen des Mondes und der Erde ist das mit jener Voraussage wahrhaft Gemeinte. Jene Voraussage würde ihrem Sinne nach genau ebenso gelten, wenn zur Zeit des Eintrittes der Sonnenfinsternis überhaupt kein Bewußtsein auf der Erde anzutreffen wäre, das dieses Ereignis sehen könnte. Die übereinstimmenden Veränderungen in den Sonnenwahrnehmungsbildern der sehenden Menschen sind sonach nur ein hypothetisch mitgemeintes Transsubjektives. „Hypothetisch": falls nämlich beim Eintritt und während des Verlaufs der Sonnenfinsternis sehende Menschen zur Stelle sind. Was jene Voraussage wahrhaft meint, ist vielmehr eine bestimmte Veränderung in dem Verhältnisse der drei bewußtseinsunabhängigen, transsubjektiven Dinge, die unseren Wahrnehmungen von Sonne, Mond und Erde zugrunde liegen. Eine ganz andere Frage ist es, welche Beschaffenheit diesen transsubjektiven Wesenheiten zukomme. Hierüber sind, wie die Geschichte des naturwissenschaftlichen und philosophischen Denkens zeigt, höchst verschiedenartige Vorstellungen möglich. Der Sinn jener Voraussage enthält unmittelbar schlechterdings nichts, was diese Frage in der einen oder anderen Richtung entschiede.

Im Wesentlichen das Gleiche würde ich auszuführen haben, wenn ich etwa als Uhrmacher auf Grund meiner Einsicht in die Mechanik das Urteil hinstellte: diese Uhr, in Gang gesetzt, wird diese bestimmten Bewegungen verrichten, die man als richtiges Gehen der Uhr bezeichnet. Wiederum wäre der Sinn dieses Denkaktes nicht getroffen, wenn ich dabei nur an die Uhrwahrnehmungsbilder in den Gesichtsfeldern der jeweilig in Betracht kommenden Individuen dächte. Vielmehr zielt der Sinn dieses Denkaktes auf das einmalig existierende Ding, das — mag es von vielen oder wenigen Individuen oder von niemandem wahrgenommen werden — seine Verrichtungen gemäß dem ihm eingepflanzten Bewegungszusammenhang vollführt. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß dieses einmalige, von den wechselnden wahrnehmenden Bewußtseinssphären gänzlich unabhängige Uhr-Ding (wie man es sich auch des näheren denken mag) dem Bereiche des Transsubjektiven angehört.

Und das Gleiche gilt auch, wenn es sich um das Erschließen von Tatsachen, die in die Vergangenheit fallen, handelt. Wenn

ich angesichts eines Dammrutsches urteile: die Regengüsse der letzten Tage haben ihn herbeigeführt; oder wenn ich auf Grund von allerhand Kennzeichen urteile: das Meer hat einst bis hierher ins Land gereicht: so würde ich Sinnloses behaupten, wenn ich mit diesen beiden Urteilen nur sagen wollte, daß in den Gesichtsfeldern und überhaupt Bewußtseinssphären gewisser Personen die durch diese Urteile bezeichneten Tatsachen vorgekommen sind. Vielmehr ist mit diesen beiden Urteilen, so wahr sie sachlich notwendig sind, der Sinn verknüpft, daß, mag dieses oder jenes Bewußtsein dabei zugegen gewesen sein, in dem einmaligen Naturzusammenhang dieser einmalige Vorgang oder Zustand vorgekommen ist.[1])

Verschiedenartige transsubjektive Seinsgebiete.

Ich sage mir auch sofort: das erschlossene transsubjektive Sein muß nicht immer die Bedeutung körperlicher Tatsachen haben; ebensosehr kann fremdes Bewußtseinsleben erschlossen werden. Oder es kann sich das Erschließen auch auf ein Zusammen von Körperlichem und Seelischem beziehen. Das Erste ist der Fall, wenn ich etwa urteile: das Motiv dieser Handlung meines Freundes war Edelmut. Das Zweite findet statt, wenn ich etwa auf Grund von Urkunden urteile: N. N. wurde im Jahre 1701 geboren; oder: jene Schlacht ist in dieser Weise verlaufen. Auch der Unterschied von Bewußt- und Unbewußtseelischem stößt hierbei auf. Das Erschließen erstreckt sich nicht nur auf fremde Bewußtseinsvorgänge, sondern auch auf das Reich des Unbewußt-Seelischen. Indessen kommt es auf eine genaue Unterscheidung aller dieser Seinsgebiete hier nicht an. Hier will ich lediglich feststellen, daß je nach dem Inhalt des jeweiligen Denkaktes das erschlossene transsubjektive Sein höchst verschiedenartigen Sphären angehören kann.

Vorkommen intrasubjektiver Seinsgültigkeit des Denkens.

3. Es wäre voreilig, zu behaupten, daß sämtliche Denkakte ein transsubjektives Sein meinen. Ich sprach schon vorhin (S. 160) von besonderen Umständen, unter denen das Verknüpfen nach sachlicher Notwendigkeit ein intrasubjektives Sein zum Gegenstande hat.

[1]) Ich vermag es nur einem merkwürdigen Versagen der Selbstbesinnung zuzuschreiben, wenn behauptet wird, daß die Objekte stets „im Erkenntnisprozeß gegenwärtig sind“. So sagt Nikolaj Losskij: „Behaupten wir, daß der im Wasser liegende eiserne Gegenstand rostet, so haben wir es mit Objekten zu tun, die im Erkenntnisprozeß gegenwärtig sind“ (Die Grundlegung des Intuitivismus; übersetzt von Johann Strauch [1908], S. 62 f.).

Erschließen von Unbemerkt-Bewußtem.

Wir erinnern uns: das Unbemerkt-Bewußte kann auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins nicht mit voller Sicherheit festgestellt werden (S. 110 ff.). Aber auch auf dem Gebiete des der Aufmerksamkeit zugänglichen Bewußtseinslebens gibt es, so sahen wir, mancherlei, was der Erfassung durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins Schwierigkeiten darbietet. Die Akte als solche lassen sich nicht so unzweideutig wie die Inhalte des Bewußtseins erfassen (S. 116 f.). Und das Gleiche gilt von den Gebilden, die für das Bewußtsein in der Weise des „Intendiertseins" vorhanden sind (S. 117 ff.). In allen diesen Fällen muß das erschließende Denken zu Hilfe gezogen werden, wenn es zu wohlbegründeten Feststellungen kommen soll.

Wenn ich z. B. den Vorgängen auf der Bühne mit gespanntem Aufmerken folge, so empfinde ich die Berührungen meiner Hautoberfläche mit meinen Kleidern in der Regel nicht mit Aufmerksamkeit. Es kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob solche Berührungsempfindungen während meines gespannten Zusehens und Zuhörens überhaupt für mein Bewußtsein vorhanden waren. Wenn sie überhaupt vorhanden waren, so kann dies nur in unbemerkt-bewußter Weise der Fall gewesen sein. Die unmittelbare Gegenwartsgewißheit kann mir hierüber naturgemäß keine Auskunft geben. Ich kann nun die Erinnerungsgewißheit heranziehen: diese reicht auch in die Sphäre des Unbemerkt-Bewußten; allein eine völlig gesicherte Grundlage wird sie wahrscheinlich dem Forscher nicht bieten können (S. 112). Volle Gewißheit wird er nur dadurch erlangen zu können hoffen, daß er Erwägungen und Folgerungen zu Hilfe nimmt. Hier dienen sonach die Denkverknüpfungen dazu, das Vorhandensein gewisser Berührungsempfindungen in der unbemerkten Schicht meines Bewußtseins während der Zeit des gespannten Gerichtetseins auf die Bühnenvorgänge zu erschließen. Die Seinsgültigkeit des Denkens ist daher hier von intrasubjektiver Art.

Begriff des Transgredienten.

Auf der anderen Seite aber ist diese intrasubjektive Seinsgültigkeit der Denkverknüpfungen, wenn ich sie mit dem unmittelbaren Sein dieser Denkverknüpfungen vergleiche, von transzendierender Art. Auch mit solcher intrasubjektiver Seinsgültigkeit transzendiert das Denken sein unmittelbares Sein. Die Berührungsempfindungen, die den unmittelbaren Inhalt des er-

schließenden Denkaktes bilden, decken sich keineswegs mit den von diesem Denkakte gemeinten Berührungsempfindungen. Diese gehören der Vergangenheit an und fallen in die Schicht des Unbemerkt-Bewußten; jene dagegen gehören der unmittelbaren Gegenwart des von mir vollzogenen Denkaktes an. Ich meine also mit dem Inhalt meines Denkaktes ein über eben diesen Denkakt hinausliegendes, ihn transzendierendes, dabei freilich immer noch intrasubjektives Sein.

Ich will mich dafür der Bezeichnung „transgredient" bedienen. Wie ich das außerhalb meiner Bewußtseinssphäre Liegende als transsubjektiv zu bezeichnen pflege, so will ich alles außerhalb des unmittelbaren Seins des jeweiligen Denkaktes Liegende transgredient nennen. Sonach ist alles Transsubjektive ebendamit zugleich transgredient. Dagegen kann das Transgrediente, wie sich soeben zeigte, intrasubjektiv sein. Das Wort „transzendent" dagegen gebrauche ich in dem ganz allgemeinen Sinne, daß alles, was über ein gewisses Gebiet des Seins oder Erkennens hinausliegt, so daß es unabhängig von diesem Gebiete besteht, hinsichtlich dieses Gebietes transzendent heißt.

Hiernach darf ich also sagen: so oft ich irgendwelche unbemerkt-bewußte Vorgänge in mir auf Grund von Überlegungen feststelle, meint mein Denken ein einerseits intrasubjektives, anderseits transgredientes Sein. Für das Denken ist auch die intrasubjektive Seinsgültigkeit eine Seinsgültigkeit transgredienter Art.

Erschließen von Akten.

Dasselbe wäre in allen anderen Fällen zu sagen, wo ich etwas in meinem Bewußtseinsbereiche Vorkommendes mittels der unmittelbaren Selbstgewißheit nicht zweifelsfrei zu erfassen imstande bin und daher zu dem Mittel des Denkens greife, um so mittelbar zur vollen Gewißheit darüber zu gelangen, daß das fragliche Etwas wirklich in meinem Bewußtsein zu finden ist oder zu finden war. Es handle sich z. B. um die Frage, ob es in mir neben den Inhalten des Vorstellens, Fühlens, Wollens auch noch besondere Funktionen oder Akte des Vorstellens, Fühlens, Wollens gebe. Man kann sich hierbei auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins stützen. Allein diese führt nicht zu vollkommener Sicherheit. Und so kann man denn versuchen, aus gewissen Tatsachen des Bewußtseins zu folgern, daß der Tatbestand des Vorstellens, Fühlens, Wollens mit der Annahme bloßer entsprechender Inhalte

nicht erschöpfend charakterisiert sei. Die Rolle, die das Denken hierbei spielt, ist die gleiche wie im vorigen Beispiel. Gewinne ich durch Folgern die Überzeugung von dem Vorhandensein eines Vorstellungsaktes in meinem Bewußtsein, so erhebe ich den Anspruch, mit meinem Denken ein transgredientes, aber intrasubjektives Sein erschlossen zu haben. Mit dem Folgerungsinhalte „Vorstellungsakt" ziele ich auf eine zum Wirklichkeitsbestande meines Bewußtseinsverlaufes gehörige Funktion, also auf eine Funktion, die rücksichtlich jenes Folgerungsinhaltes transgredient, dabei aber intrasubjektiv ist. Mit jenem Folgerungsinhalte meine ich wohl diese intrasubjektive Wirklichkeit; er ist aber nicht im entferntesten identisch mit ihr; diese besteht vielmehr gänzlich unabhängig von ihm.

Alle diese und ähnliche Fälle aber sind doch nur Sonderfälle. Als Regel bleibt der Satz bestehen, daß die Denkverknüpfungen eine Seinsgültigkeit transsubjektiver Art besitzen.

Ob es denkimmanente Seinsgültigkeit gibt?

4. Kann denn also niemals der Fall eintreten, daß mein Denken einen Inhalt von denkimmanenter Seinsgültigkeit denkt? Es gilt sich klar zu machen, in welcher Lage sich das Denken befände, wenn es mit seinem Inhalt etwas Denkimmanentes meinte.

Denkinhalte als Gegenstände der Selbstgewißheit.

Wenn ich den meinem Denken unmittelbar gegenwärtigen Inhalt zum Gegenstande meines Denkens mache, so wäre dies zweifellos ein Inhalt von rein denkimmanenter Seinsgültigkeit. Aber es wäre dies dann nur kein eigentliches Denken mehr. Vielmehr läge dann bloße Selbstgewißheit des Bewußtseins vor. Wie ich kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins meiner Empfindungsinhalte gewiß bin, so kann ich auch kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins meiner Denkinhalte gewiß werden. Ich bin z. B. dessen gewiß, daß ich jetzt das Urteil: „das Quadrat hat gleiche Seiten" vollziehe. Diesen von meinem Denken erlebten Vollzug bringe ich mir zu Bewußtsein und Gewißheit Hierzu bedarf ich keines Denkens. Die Gewißheit kommt hier lediglich dadurch zustande, daß ich die Selbstgewißheit, wie in anderen Fällen etwa auf einen Empfindungs- oder einen Phantasieinhalt, so in diesem Falle auf einen Denkinhalt sich richten lasse. Meines unmittelbar gegenwärtigen Denkinhalts werde ich nicht durch das Denken, sondern kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß.

Ähnliches ist zu sagen, wenn ich eines vergangenen Denkinhaltes gewiß werde. Auch hier würde diese meine Gewißheit sich selbst mißverstehen, wenn ich glaubte, daß das Vorhandengewesensein eines Gedankenvollzuges in meinem Bewußtsein kraft des Denkens festgestellt würde. Es liegt vielmehr hier einfach Erinnerungsgewißheit vor. Diese kann sich, wie auf einen Empfindungs- oder Phantasie- oder Gefühls- oder Willensinhalt, so auch auf einen Denkinhalt beziehen. So löst sich auch in dieser Art von Fällen das, was zunächst denkimmanente Seinsgültigkeit zu sein scheinen kann, in die einfache Selbstgewißheit des Bewußtseins auf.

Denkakte als Gegenstand der Selbstgewißheit.

Selbstverständlich kann ich mich auch auf die Akte meines Denkens mit meiner Aufmerksamkeit richten. Auch hierbei liegt lediglich Selbstgewißheit vor. Ich darf strenggenommen nicht sagen: ich denke meine Denkakte, wenn ich damit ausdrücken will, daß ich meiner Denkakte unmittelbar gewiß werde. Die Psychologie des Denkens hantiert, sofern sie beschreibend und zergliedernd verfährt, ausschließlich mit der Gewißheit des unmittelbaren Erlebens.

Erschließen meiner eigenen Denkerlebnisse.

Natürlich können, wie in jedem anderen Bewußtseinsbereiche, so auch innerhalb der Denkerlebnisse sich der Selbstgewißheit des Bewußtseins Hindernisse entgegenstellen. In solchen Fällen kann das erschließende Denken herangezogen und so der Versuch gemacht werden, ob das, was an irgendwelchem Denkerlebnis kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins nur unsicher festgestellt werden kann, nicht durch Erwägungen und Folgerungen erschlossen werden kann. Hier läge dann in der Tat die Sache so, daß der von dem Denken gemeinte Inhalt lediglich denkimmanente Seinsgültigkeit besäße. Es wären dann ja eben Denkinhalte oder Denkakte dasjenige, was durch das Denken erschlossen wurde.

Zugleich aber ist klar, daß es sich hier um seltene Sonderfälle handelt. Durfte ich schon diejenigen Fälle, in denen der Denkinhalt nur transgrediente, aber keine transsubjektive Gültigkeit besitzt, als Sonderfälle bezeichnen und als Regel das transsubjektive Gelten des Denkinhaltes ansehen, so handelt es sich hier um Sonderfälle sozusagen zweiter Ordnung. Unter den Sonderfällen, wo sich das Denken auf Erschließung intrasubjektiver Vor-

gänge richtet, kann es unter ganz besonders gearteten Bedingungen dazu kommen, daß sich das Denken das Erschließen von Denkerlebnissen des eigenen Bewußtseins zum Ziele setzt.

Das Denken der Gültigkeit der Denkformen.

Aber liegt nicht, so kann eingewandt werden, die Sache doch wesentlich anders, wenn ich die Gültigkeit der Formen und Gesetze meines Denkens zum Gegenstande meines Denkens mache? Jetzt handelt es sich nicht, wie vorhin, um psychologisches Beschreiben, sondern um das Verfahren des Logikers und Erkenntnistheoretikers: das wissenschaftliche Denken richtet sich auf die Gültigkeit der Denkformen. Hier ist es also nicht die Selbstgewißheit, sondern das Denken selbst, das sich auf die Erfassung des Denkens richtet. Sonach bleibt, so scheint es, das Denken rein innerhalb seiner selbst. Es ist eben das wesenhafte Denkgefüge selbst, das den Gegenstand des Denkens bildet.

Genauer betrachtet indessen stellt sich die Sachlage doch anders dar. Das Denken richtet sich ja nicht auf die subjektiven Vorgänge des Denkens, sondern auf die Gültigkeitsfrage. Hierin ist ohne weiteres die Hinauswendung des Denkens ins Transsubjektive enthalten. Wenn ich etwa sage: der Satz vom Grunde gilt, so heißt dies: die Ordnung gemäß dem Satze vom Grunde gilt von dem jeweilig entsprechenden Seienden als solchem, mag sich ihm das Denken zuwenden oder nicht zuwenden.

Freilich vollzieht sich in solchen Fällen die logische Gewißheit nicht in der Weise des Folgerns und Beweisens. Vielmehr liegt hier logische Selbstevidenz vor. Die Geltung des Satzes vom Grunde beispielsweise ist logisch selbstevident. Aber die logische Selbstevidenz schließt unmittelbar die Geltung des Selbstevidenten für das Transsubjektive ein. Die Frage der logischen Selbstevidenz wird uns später ausführlich zu beschäftigen haben (im vierten Kapitel des achten Abschnittes).

Inhalt und Gegenstand.

5. Durch die Seinsgültigkeit — so darf ich auch sagen — wird der „Inhalt“ der denkenden Erkenntnis auf seinen „Gegenstand“ bezogen. Der Gegenstand der denkenden Erkenntnis ist das kraft der Seinsgültigkeit des Erkennens gesetzte Seiende, oder, was auf dasselbe hinausläuft: das vom Erkennen, indem es sich als seinsgültig weiß, gemeinte Seiende. Zunächst hat das Erkennen seinen „Inhalt“ zum Objekte. Der Inhalt des Erkennens ist denkimmanenter Art. Er ist das für das Erkennen unmittelbar

Gegenwärtige. Der Gegenstand des Erkennens dagegen ist dasjenige, worauf der Inhalt hinzielt; dasjenige, was der Inhalt treffen will; dasjenige, was — um einen jetzt vielgebrauchten Ausdruck anzuwenden — für das Erkennen intentional vorhanden ist.[1])

Sonach darf ich, indem ich das Ergebnis dieses Kapitels mittels des Begriffs „Gegenstand" ausdrücke, sagen: in der Regel fällt der „Gegenstand" der denkenden Erkenntnis ins Transsubjektive. Nur in gewissen Sonderfällen gehört er dem Bereiche des transgredienten Intrasubjektiven an. Und nur ausnahmsweise ist er dem Denkerlebnis immanent. Nur in diesen seltenen Fällen darf gesagt werden, daß Inhalt und Gegenstand der denkenden Erkenntnis zusammenfallen.

Hiermit ist der Unterschied von Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis eindeutig bestimmt; und zwar in einer Weise bestimmt, daß in diesem Unterschied ein für den Charakter des Erkennens grundwesentliches Verhältnis zum Ausdruck kommt. Auch ist mit dieser Festlegung des Unterschiedes dem deutschen Sprachgefühl, so scheint es mir, kein Zwang angetan.

Drittes Kapitel.

Die Denknotwendigkeit als Wesensgültigkeit.

Erschließen von Zusammenhang.

1. Wenn ich mich dem Vollzuge des Denkens hingebe, so erlebe ich, daß mich die sachliche Notwendigkeit beim Erschließen von Fürsichbestehendem, Getrenntem, gegeneinander Abgeschlossenem und Gleichgültigem nicht stehen bleiben läßt, sondern mich zum Knüpfen von Zusammenhang hinzwingt. Mag die Denknotwendigkeit zunächst auch zum Erschließen von Vereinzeltem führen, so hat sie sich damit doch nicht genug getan. Dies ist erst dann der Fall, wenn das Vereinzelte in Ab-

[1]) Ich gebrauche sonach nicht, wie ich ausdrücklich (vgl. S. 35 f.) bemerke, das Wort „intentional" in dem Sinne des bewußtseinsimmanenten Gegenwärtigseins eines Inhaltes. Sondern ich verstehe darunter immer das Gemeinte, das, worauf das Bewußtsein hinzielt, ohne es unmittelbar gegenwärtig zu haben. Es scheint mir wider die Sprachökonomie zu verstoßen, wenn man, wie beispielsweise auch Twardowski in seiner höchst beachtenswerten Schrift „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen" (Wien 1894; S. 4), „intentional" und „immanent" einfach gleichsetzt.

hängigkeit gebracht, das Fürsichbestehende in Zusammenhang gesetzt, das Außereinander zur Einheit verknüpft wird.

Was alles an Momenten in dem Zusammenhangsbegriff eingeschlossen liegt, und zu welchen besonderen Begriffen er in weiterem Durchdachtwerden hinführt, kann hier ununtersucht bleiben. Denn hier kommt es ausschließlich darauf an, dessen gewiß zu werden, daß das Denken mit sachlicher Notwendigkeit dahin getrieben wird, das Seiende, welcher Art es auch sei, als ein in sich verknüpftes, von Abhängigkeitsverhältnissen durchsetztes Seiendes zu denken. Dem Denken entspricht es nicht, das Seiende in bloßer Nebeneinanderlagerung, in bloßer Aneinanderreihung als Endergebnis hinzustellen; vielmehr sieht es sich erst dann am Ziele, wenn sich das Seiende zu einem Durch-einander-Gesetztsein vertieft hat. Dies ist es, was ich zunächst mit dem Begriff des Zusammenhangs sagen will.

Zusammenhang und Wesen.

Ich darf hier die Bezeichnung „Wesen" einführen. Das Sein hat, indem es als in sich verknüpftes Sein besteht, gleichsam Hintergrund gewonnen und Halt in sich erlangt. Das Sein hat sich zum Wesen vertieft. Aus seiner sachlichen Notwendigkeit heraus ist das Seiende ein in sich Zusammengehöriges, ein Gegliedertes, dessen Seiten in Abhängigkeit voneinander stehen. Ebendies ist gemeint, wenn ich sage, daß das Seiende aus seiner Wesenhaftigkeit heraus ein in sich zusammenhängendes Sein ist.

Das Denken mündet notwendig in das Fragen nach Zusammenhang.

2. Dem ganzen Gange dieser Untersuchungen gemäß darf ich, um die sachliche Notwendigkeit des Knüpfens von Zusammenhängen zwischen dem Seienden zur Gewißheit zu erheben, mich nicht auf die Methode und Ziele in den bestehenden Wissenschaften, sondern nur auf meine eigenen Denkerlebnisse berufen. Dies aber ist auch völlig ausreichend. Denn zu unzähligen Malen bin ich dessen gewiß geworden, daß, auf welchen Erfahrungsgebieten ich mich auch denkend bewegen mag, mein Denken von dem Feststellen von Tatsachen stets zum Eindringen in die zwischen ihnen bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse weitergetrieben wird. Wo freilich das Denken nicht von reinem Erkenntnisinteresse geleitet wird, sondern im Dienste bloß praktischer Bedürfnisse steht, dort kann jedweder Antrieb zum Erforschen der Abhängigkeitsverhältnisse fehlen. Ist das hierauf

gerichtete Forschen für das praktische Interesse gleichgültig, dann kommt es dem reinen Praktiker überhaupt nicht in den Sinn, auch nur die Frage nach den Abhängigkeitsverhältnissen zu erheben.

Anders wenn mich das Interesse des Erkennens beherrscht. Dann genügt es mir beispielsweise nicht, festzustellen, daß mein Nebenmensch diese bestimmten Reden getan, diese bestimmten Handlungen vollzogen hat und sich in diesen bestimmten Lebensgewohnheiten bewegt. Das Denken fordert mich auf, tiefer zu dringen: ich frage nach dem Zusammenhange seiner Äußerungsweisen mit seinem Charakter, nach den Motiven, aus denen sie fließen, nach den Einflüssen, unter denen sich sein Charakter in dieser bestimmten Richtung entwickelt hat.

Ebensowenig begnügt sich mein Denken, wofern es sich dem reinen Erkenntnistriebe hingibt, mit dem Feststellen irgendwelcher Naturerscheinungen. Vielmehr findet es sich aufgefordert, sie aus ihren Abhängigkeitsverhältnissen zu verstehen, ihren Bedingungen und Ursachen nachzugehen, die Gesetze, denen gemäß sie sich verhalten, herauszuarbeiten. Die Sprache hat solche Ausdrücke wie Verstehen, Begreifen, Erklären nicht umsonst geprägt. Wer nicht im Banne abschwächender positivistischer Vorurteile steht, faßt diese Bezeichnungen in dem Sinne, daß mit ihnen das Erfassen von Zusammenhängen als das Endziel, in das alles denkende Erkennen mündet, gemeint ist.

Der Zusammenhang als seinsgültig

3. Ich fasse nochmals die Lage ins Auge, in der sich mein Denken befindet, wenn es sich durch sachliche Notwendigkeit bestimmt sieht, das Seiende, um das es sich jeweilig handelt, als in sich zusammenhängend zu denken. Hiermit ist dem Zusammenhange als solchem Seinsgültigkeit zugeschrieben. Der Zusammenhang ist als an dem Seienden selbst haftend, als dem Seienden selbst innewohnend gedacht. Nicht einen nur denkimmanenten, sondern einen seinsgültigen Zusammenhang meint das Denken, wenn es sich durch sachliche Notwendigkeit bestimmt sieht, irgendwelches Seiende als in Zusammenhang stehend denken zu müssen.

Zusammenhänge rein denkimmanenter Art.

Es ist darauf zu achten, daß das Gesagte nur von solchen Zusammenhängen gilt, die ich als Zusammenhänge des Seienden denken muß. Daneben gibt es, wie wir weiterhin (im siebenten, achten und neunten Abschnitt) sehen werden, Zusammenhänge,

die das Denken rein in sich selbst formt, ohne damit den Anspruch zu verbinden, daß an dem mit dem Denken gemeinten Seienden dieser Zusammenhang statthabe. Der Zusammenhang ist in dieser Art von Fällen entweder ein bloß subjektives Denkmittel, eine subjektive Haltungsweise, um den jeweiligen Gegenständen beizukommen, sie für das Denken zugänglich zu machen, sie mittels des Denkens gleichsam einzufangen. Als Beispiel mag die Form des Urteils gelten: das Urteil tritt nicht auf mit der Forderung, daß das Seiende selbst in Urteilsform vorhanden sei. Oder es könnte der Zusammenhang einen rein subjektiven Gesichtspunkt für die Betrachtung, eine uns in irgendwelcher Beziehung befriedigende Zurechtlegung, einen Hilfsbegriff, eine begriffliche Erdichtung, ein „Als-Ob" bedeuten. Als Beispiel mag der Begriff des Atoms gelten, wofern er nur als „Arbeitshypothese" eingeführt wird. Auch solche Hilfsbegriffe sind für das Denken in gewissem Sinne unerläßlich, und die Erkenntnistheorie wird hierüber an geeignetem Orte zu handeln haben. Hier hingegen haben wir es mit dem Zusammenhang nur insofern zu tun, als er als Zusammenhang des Seienden selbst gedacht werden muß. Die sachliche Notwendigkeit führt — dies erlebe ich mit unbedingter Gewißheit — geradenwegs dazu, das mit dem Denken gemeinte Seiende als in bestimmtem Zusammenhange stehend zu denken. Ich würde die Zusammenhänge, die ich mit sachlicher Notwendigkeit denke, gänzlich mißverstehen, wenn ich sie in dem Sinne von bloßen Denkstellungen, Denkgebärden verstehen wollte, die rein nur innerhalb des Denkens bestehen, für ein vom Denken unabhängiges Sein dagegen bedeutungslos sind.

Warum der Zusammenhang seinsgültig ist.

Fragt man aber, warum die sachliche Notwendigkeit das Denken bestimmt, dem Seienden als solchem Zusammenhang in sich zuzuerkennen, so lautet die Antwort, um welches besondere Gebiet des Seienden es sich auch handeln möge, stets folgendermaßen. Wenn der Zusammenhang nicht dem vom Denken gemeinten Seienden als solchem zukäme, sondern nur eine denkimmanente Stellung bedeutete, so wäre dasjenige, was ich nicht anders denn als Zusammenhang beurteilen kann, als ein irgendwie Zusammengeratenes anzusehen, als ein Haufe, der ich weiß nicht wie zusammengewürfelt wurde. Ich würde schließlich auf den denkunmöglichen Widersinn stoßen, daß aus Teilen oder

Elementen des Seienden, die schlechtweg beziehungslos gegeneinander sind, die einander nichts angehen, die sich schlechtweg anarchisch zueinander verhalten, dennoch Ordnung, Einheit, Gesetz, kurz Zusammenhang hervorgehen soll. Das heißt: mein Denken würde vor dem absoluten Zufall als dem Ursprung alles Zusammenhanges stehen. Ein im strengsten Sinne zufälliges Zusammengeraten soll Zusammenhang und Einheit erzeugen. Dies wäre gleichbedeutend mit der Annahme eines Wunders, mit dem Preisgeben aller Denknotwendigkeit.

Zusammenhang: immer transsubjektiv.

4. Noch ein Gedanke ist hinzuzufügen. Was für ein Seiendes es auch immer sein mag, das ich als im Zusammenhang stehend denke: der Zusammenhang des vom Denken gemeinten Seienden ist immer ein Transsubjektives. Die reine Erfahrung, so zeigte das dritte Kapitel des vorigen Abschnittes, weist keine zusammenhängende Verknüpfung, keine gesetzliche Einigung auf. Wird Zusammenhang als seiend gedacht, so bedeutet dies stets zugleich ein Verlegen des Zusammenhangs ins Transsubjektive. Wird dem Seienden Zusammenhang gegeben, so wird ihm ebendamit ein Transsubjektives unterbaut. Auch den Verlauf meiner Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen erlebe ich nicht als Zusammenhang; sondern ich denke den Zusammenhang nur hinein. Aber selbst dort, wo das in Zusammenhang geordnete Sein dem Intrasubjektiven angehört, bedeutet doch sein Zusammenhang eine transsubjektive Tiefe dieses intrasubjektiven Seins. In keinem Falle also gibt es ein Erleben des Zusammenhangs an dem vom Denken gemeinten Seienden.[1]) Der Zusammenhang ist sonach im Grunde eine ideale Forderung, die das Denken hinsichtlich des Seienden stellt, die das Bewußtsein aber nie und nirgends als verwirklicht an dem Seienden erlebt, von deren transsubjektiver Verwirklichung es aber denknotwendig überzeugt ist. Diese Gedanken werden noch weiterhin ihre Ausführung und Verdeutlichung finden.

Die Wesensgültigkeit ist sonach ausschließlich transsubjektiver Art. Die Seinsgültigkeit, so sahen wir, kann unter besonderen

[1]) Der entgegengesetzten Ansicht ist auch Dilthey: „Der Strukturzusammenhang wird erlebt“ („Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ im Berichte der Berliner Akademie vom 20. Dezember 1894; S. 1376).

Bedingungen intrasubjektiver Art sein (S. 163 ff.). Dies ist bei der Wesensgültigkeit ausgeschlossen. Intrasubjektiv bietet sich uns nirgends Gesetz, geschlossene Einheit, durchgreifende Ordnung, kurz Zusammenhang dar.

Eine wichtige Ergänzung.

5. Eine wichtige Ergänzung ist hier hinzuzufügen. Sie ergibt sich durch das Aufwerfen der Frage, wie es in dem Falle, wo das Denken sich selbst zu seinem Gegenstande macht, sich auf sich selbst richtet, sich selbst denkend erfaßt, mit der Seinsgültigkeit des Zusammenhanges bestellt ist.

Der bisherige Sachverhalt.

Zuerst hat man sich zu vergegenwärtigen, daß, wenn wir Zusammenhang denken, wir ohne Zweifel den Gedanken des Zusammenhanges in uns verwirklichen. Denkimmanent bringen wir den Denkinhalt „Zusammenhang“ zum Vollzuge. Dies findet statt, welches besondere Seiende auch immer wir als in Zusammenhang stehend denken. Mit dieser denkimmanenten Verwirklichung des Zusammenhanges ist nun gleichfalls jedesmal, welches Seinsgebiet auch immer wir im Auge haben, das „Meinen“ verknüpft, daß der jeweilige Zusammenhang transsubjektiv gelte. Die transsubjektive Verwirklichung des Zusammenhanges erleben wir aber nicht, sondern sie besteht in unserem Bewußtsein nur als Forderung.

Selbsterfassung des Denkens.

Es fragt sich nun, ob dieser Sachverhalt sich auch geradezu auf den besonderen Fall anwenden läßt, daß wir nicht irgend ein von unserem Denken verschiedenes Seiendes, sondern unser eigenes Denken selbst in seinem Zusammenhang zum Gegenstand unseres Denkens machen. Wir richten uns jetzt auf unser Denken selbst, um es in seinem Zusammenhang, in seiner Einheit, in seiner Gesetzmäßigkeit zu erfassen. Wir richten uns also — was wohl im Auge zu behalten ist — nicht auf den empirischen, in das übrige Seelenleben eingebetteten, psychologischen Verlauf des Denkens, wie er in tausendfach unterbrochener, zerstückelter, verkümmerter Weise für das unmittelbare Erleben vorliegt; wir wollen keineswegs die psychologische Gesetzmäßigkeit des Denkverlaufes erforschen. Hiermit hat meine Fragestellung nichts zu schaffen. Macht der Psychologe den erfahrungsmäßig vorliegenden Verlauf des Denkens zum Gegenstande der Untersuchung, so wird das Verhältnis des Denkens zum Wahrnehmen, zum Vorstellen, zur Reproduktion, zum Fühlen, kurz zu allen den seelischen Vor-

gängen, die mit ihm verwickelt sind, ins Auge gefaßt. Hierzu sind zahlreiche Beobachtungen, vielleicht auch Experimente erforderlich, und an diese Erfahrungsgrundlage haben sich Erwägungen, Erschließungen, kurz logische Bearbeitungen, anzuschließen. Hierdurch wird es dem Psychologen möglich, die gesetzmäßigen Beziehungen zu erkennen, nach denen das Denken abläuft. Und diese Gesetzmäßigkeiten stellen einen transsubjektiven, vom Psychologen nur intendierten Zusammenhang dar, ebenso wie die Naturgesetzlichkeit vom Naturforscher in transsubjektivem Sinne gemeint ist.

Meine Fragestellung dagegen bezieht sich im Gegensatze hierzu ausschließlich darauf, wie über das sich in seinem logischen Gelten selbsterfassende Denken zu urteilen ist. Welche Art Zusammenhang findet statt, wenn das Denken sich in seiner Logik erfaßt? Handelt es sich auch hier um einen transsubjektiven Zusammenhang?

Zusammenfallen des denkimmanenten und des gemeinten Zusammenhangs.

Hier liegt die Sache offenbar so, daß der denkimmanente, innerhalb des Denkens verwirklichte Zusammenhang eben derjenige Zusammenhang ist, den wir denkend meinen. Es besteht hier der Gegenstand, den wir denkend erfassen wollen, geradezu in der Logik des Denkens, in seinem logischen Sinn. Indem wir uns den diesem Inhalt innewohnenden Zusammenhang denkimmanent zu Bewußtsein bringen, brauchen wir diesen Zusammenhang nicht erst noch in ein transsubjektives Sein hinauszuprojizieren. Denn der im Denken verwirklichte Zusammenhang ist ja eben hier die Sache selbst, die wir meinen. Die Richtung auf das Transsubjektive fällt sonach in diesem Sonderfall weg. Ich darf auch sagen: ich mache in diesem Falle die Intentionalität meines Denkens zum Gegenstande meines Denkens. Lasse ich mein Denken auf ein Seiendes intendieren, so muß sich mein Denken auf das Transsubjektive hinspannen. Intendiert mein Denken dagegen ausschließlich auf den Sinn seiner eigenen Intentionalität, so bleibt es dabei in rein denkimmanenter Haltung.

Intrasubjektive Wesensgegenwärtigkeit.

Somit ist das auf seinen eigenen logischen Zusammenhang gerichtete Denken immer in Abzug zu bringen, wenn von der transsubjektiven Bedeutung der Wesensgültigkeit die Rede ist. Wesensgültigkeit ist auch hier vorhanden; nur ist das „Wesen" hier intrasubjektiv gegenwärtig. Mit anderen Worten: den Zu-

sammenhang des Denkens können wir uns im Denken selbst gegenwärtig machen oder, wie die Phänomenologen zu sagen lieben, ihn „uns zur Selbstgegebenheit bringen". Und es ist dies der einzige Zusammenhang, hinsichtlich dessen die Verwirklichung im Denken und das vom Denken Gemeinte zusammenfällt.

Vorhin (S. 168) war von etwas Ähnlichem die Rede, das uns doch auf einen entgegengesetzten Weg führte. Dort handelte es sich um den Fall, daß wir die Gültigkeit der Denkformen zum Gegenstande des Denkens machten. Und da sahen wir: die Gültigkeit der Denkformen schließt den Hinweis auf das Transsubjektive notwendig in sich. Jetzt dagegen ging die Frage auf den Fall, daß wir den Zusammenhang unseres Denkens zum Gegenstande des Denkens machen. Und da zeigte es sich, daß wir hierbei in Denkimmanenz verharren. Hiernach gibt es in Logik und Erkenntnistheorie rein denkimmanentes Erkennen von Zusammenhang, Wesensgültigkeit von rein denkimmanenter Art. Alle anderen Wissenschaften haben es nur mit Zusammenhängen transsubjektiver Art zu tun.

Wenn wir die Gegenstände, die für unser Denken vorhanden sein können, einteilen in Denkzusammenhang und in alles Übrige, und wenn wir die Gesamtheit des Übrigen kurz mit Betonung das Seiende nennen, so dürfen wir sagen: alle Zusammenhänge des Seienden sind ausnahmslos transsubjektiver Art; oder: hinsichtlich alles Seienden hat die Wesensgültigkeit transsubjektive Bedeutung.

Descartes. In gewissem Sinn hat daher Descartes mit seinem „Cogito ergo sum" recht. Indem ich mein Denken in seinem logischen Zusammenhang (in seiner Gesetzlichkeit, in seiner Einheit, in seinem systematischen Gefüge oder wie man sonst sagen mag) erfasse, erfasse ich mich damit unmittelbar in dem Wesen dieses logischen Zusammenhanges. Der logische Zusammenhang hat sein Wesen nicht noch irgendwie abgesehen von der Art, wie er sich meinem denkenden Erfassen gibt. Aber nur von dem logischen Zusammenhang ist die Rede. Alles Dasein also im Sinne seelischen Geschehens, seelischer Kausalität und Substanzialität, im Sinne von Ich, Selbstbewußtsein und Persönlichkeit ist gänzlich fernzuhalten. Nicht das Wesenhafte meines Ich also (wie Descartes glaubt) ist damit erfaßt, sondern nur das Wesen meines Denkens als logischen Zusammenhanges.

Rationalismus.

6. Wie die ersten, alogischen Teile der hier entwickelten Erkenntnistheorie zu den streng rationalistischen Richtungen in entschiedenem Gegensatze stehen, so erhält von dem Punkte angefangen, wo die Denknotwendigkeit zur Geltung gebracht wird, meine Auffassung ein rationalistisches Gepräge. Namentlich gilt dies im Hinblick auf die Bedeutung, die in meiner Darstellung dem Knüpfen von Zusammenhang zugesprochen wird. Man mag an Plato oder Aristoteles, an Spinoza oder Leibniz, an Kant, Fichte oder Hegel, an Cohen, Rickert oder Husserl denken: überall spricht sich das Wesen des Denkens im Gründen von Zusammenhang aus.

Gegensatz zu der Rickertschen und Marburger Richtung.

Näher charakterisiert sich der hier vertretene Rationalismus als Rationalismus nicht der bloßen Denkimmanenz, nicht der nur intrasubjektiven Gültigkeit, sondern als Rationalismus transsubjektiver Art. Was das Denken mit seinem denkimmanenten Zusammenhang meint, ist, abgesehen von dem Falle der Selbsterfassung des Denkens, immer ein Transgredientes, in den allermeisten Fällen zugleich ein Transsubjektives. So steht also der von mir vertretene Rationalismus in prinzipiellem Gegensatze zu einer Auffassung, wie sie durch die Rickertsche und die Marburger Richtung vertreten wird. Rickert erblickt einen verhängnisvollen Grundirrtum der Philosophie darin, daß der bewußtseinsimmanenten Welt eine bewußtseinstranszendente Seinssphäre unterbaut wird. Ein „transzendentes", d. h. nach meiner Ausdrucksweise transsubjektives Sein anzunehmen ist überflüssig, sinnlos, widerspruchsvoll.[1]) Es kann kaum einen schärferen Gegensatz geben: was sich mir als einzige Rettung vor der Gefahr des Erkenntnisnihilismus erwiesen hat, ist in den Augen Rickerts der Verderb alles Erkennens. Er findet nichts Überzeugendes in dem Gedanken, daß dem bewußtseinsimmanenten Sein nur durch Eingliederung in ein bewußtseinsunabhängiges Sein Ordnung und Zusammenhalt zuteil werde. Soweit Rickert dagegen im Allgemeinen rationalistisch spricht, also etwa die „Urteilsnotwendigkeit" erörtert, befinde ich mich mit ihm im Wesentlichen auf gleichem Boden.

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 120—126, 227, 236, 239. Für Rickert bedeutet die Zuordnung der „Bewußtseinsinhalte" zu „wirklichen Dingen", die ihnen zugrunde liegen, eine ungerechtfertigte „Seinsverdoppelung".

Und ähnlich steht es mit dem Verhältnis zur Marburger Richtung. Wenn Natorp sagt: Denken heiße zur Einheit bringen, Einheit des Denkens sei Einheit des Zusammenhanges, die Grundfunktion des Denkens sei synthetische Einheit,[1]) so kann ich zustimmen. Allein der Gegensatz tut sich auf, sobald sich die Frage erhebt, welche Art von Seinsgültigkeit den vom Denken erzeugten Zusammenhängen und Einheiten zuzuschreiben sei. Für Natorp und seine Richtung gibt es kein Denkunabhängiges, kein Sein, das bestehen bliebe, auch wenn das Denken wegfällt. So ist hier aller Zusammenhang ausschließlich Zusammenhang innerhalb des Denkens, bloßes Denkgewebe, bloße Beschäftigung des Denkens mit sich selber. „Wirklichkeit selbst ist Denkbestimmung und zuletzt Leistung reinen Denkens." Auch bei Philosophen anderer Richtung, wie etwa bei Schuppe und Rehmke, findet sich Rationalismus mit Bewußtseinsimmanenz gepaart.

Vermischung von Intra- und Transsubjektivem.

Eine kritische Bemerkung drängt sich hier auf. Ich sehe es als geradezu entscheidend für die Klarheit der Erkenntnistheorie an, daß auf das strengste der Unterschied des Intra- und Transsubjektiven beachtet wird, derart daß niemals dem Leser Zweifel darüber entstehen können, ob intra- oder transsubjektives Sein gemeint sei.[2]) Alles Verschleiern der Transsubjektivität, alles Verbreiten von Zwielicht über die Frage, ob die jeweiligen Bestimmungen des Denkens vom Transsubjektiven gelten oder nur intrasubjektive Geltung haben, muß peinlich vermieden werden. Ich finde nun, daß in überaus zahlreichen erkenntnistheoretischen Schriften auf die Frage nach dem Entweder-Oder von Trans- und Intrasubjektiv keine deutliche Antwort erteilt wird. Besonders häufig findet dieser Mangel in der Form statt, daß zunächst von diesem oder jenem Sein so gesprochen wird, als ob damit ein transsubjektives Sein gemeint wäre, daß aber weiterhin Ausdrücke

[1]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 35 ff., 66.

[2]) Mit voller Schärfe gibt Heinrich Maier der Erkenntnistheorie die Aufgabe, überall in den Erkenntnisakten die Punkte aufzusuchen, an denen ein „Zwang, über die Bewußtseinssphäre hinauszugehen, vorliegt". Auf Grund dieses Zwanges nimmt die Erkenntnistheorie „Beziehungen des Gedachten zu transsubjektiven Realitäten" an (Logik und Erkenntnistheorie. In den Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmeten „Philosophischen Abhandlungen" [1900], S. 236, 247 f.).

und Wendungen auftreten, durch die der transsubjektive Charakter halb zurückgenommen oder gänzlich verflüchtigt wird. Was soeben noch als ein transsubjektives Sein gekennzeichnet wurde, soll nun ein bloßer Gesichtspunkt des Betrachtens, eine bloße Weise des Auffassens, eine rein subjektive Zurechtlegung, ein bloßes Als-Ob und dergleichen sein. Hierdurch entsteht ein übles Zwielicht. Der Leser weiß gerade hinsichtlich einer allerentscheidendsten Frage nicht mehr, woran er ist. Beim Lesen mancher Schriften habe ich den Eindruck, als wäre der Verfasser einerseits zwar keineswegs geneigt, dem Konszientialismus zuzustimmmen, anderseits aber zugleich von einer wahren Scheu und Angst vor dem Transsubjektiven erfüllt. So wird denn das Transsubjektive als zum Weltbestande notwendig gehörig herangezogen; allein ein offenes Sichbekennen zum Transsubjektiven wird vermieden, vielmehr werden geflissentlich Wendungen gebraucht, die das soeben zugestandene Transsubjektive doch wieder ins Subjektive abschwächen und umbiegen. In der Kritik, die ich dem Systeme Wundts gewidmet habe, versuchte ich zu zeigen, wie durch sein ganzes philosophisches Denken zwei nicht völlig ausgeglichene Tendenzen: eine transsubjektivistische und eine subjektivistische, hindurchgehen.[1]) In einer besonderen Gestalt äußert sich die Scheu vor dem Transsubjektiven dort, wo der Erkenntnistheoretiker, wiewohl er ein transsubjektives Sein annimmt, ja eine Metaphysik für unerläßlich hält, doch aus den erkenntnistheoretischen Untersuchungen alle Rücksichtnahme auf das Transsubjektive streng ausschließt. Dies ist beispielsweise der Standpunkt Lotzes. Auch dort, wo er in seiner „Logik" die grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie behandelt, läßt er das Denken sich ausschließlich auf unsere Vorstellungen beziehen und hält ausdrücklich alle Beziehung zum transsubjektiven Sein fern. So kommt es, daß er die erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte gerade dort fallen läßt, wo die entscheidenden Probleme einsetzen. Hierin liegt ein besonders schwerer Mangel der Lotzeschen Logik. Wie soll beispielsweise die „reale und formale Bedeutung des Logischen" behandelt und dennoch alles, was das Wirklichseiende betrifft, gänzlich in der Schwebe gelassen werden?

[1]) Wilhelm Wundts System der Philosophie; in den Philosophischen Monatsheften, Bd. 27 (1891), S. 260 ff., 285 ff.

Genug oft freilich ist der Zwang der Sache stärker als die künstliche Enthaltsamkeit Lotzes. Zu wiederholten Malen zieht Lotze trotz aller seiner Verbote dennoch ausdrücklich metaphysische Voraussetzungen in die „Logik" herein.[1])

Rückblick. 7. Jetzt gilt es, einen Rückblick auf die Selbstgewißheit des Bewußtseins zu tun. Die Strenge der Methode erfordert dies. Jetzt nämlich erst, nachdem die Denknotwendigkeit in die Erkenntnistheorie eingeführt ist, kann von der Selbstgewißheit des Bewußtseins als von einem „Prinzip" des Erkennens, einer „Grundlage" des Erkennens, einem „wesenhaften" Faktor des Erkennens u. dgl. die Rede sein. Vorher war noch nicht der Boden für derartige Begriffe vorhanden. Alle Begriffe, die sich auf Allgemeingültigkeit, Zusammenhang, Gesetzlichkeit, Wesenhaftigkeit beziehen, dürfen jetzt erst als methodisch berechtigt gebraucht werden. Wenn ich daher gelegentlich auch schon früher die Selbstgewißheit des Bewußtseins als Erkenntnisprinzip bezeichnet habe, so geschah dies in vorwegnehmender Weise auf Grund meines Vorauswissens von der Wendung der erkenntnistheoretischen Sachlage (vgl. S. 57).

So erscheint also erst von dem jetzt gewonnenen Standpunkte aus das Erkennen als auf doppelter Gewißheitsgrundlage ruhend. Es kann jetzt allgemeingültig gesagt werden: zum wesenhaften Gefüge des Erkennens gehört die Selbstgewißheit des Bewußtseins; ebenso wesenhaft aber beruht das Erkennen auf denknotwendigem Verknüpfen. Und als allgemeingültige Wahrheit kann ferner jetzt der Satz ausgesprochen werden: aus der Selbstgewißheit des Bewußtseins allein kann keine Wissenschaft entstehen; gäbe es nur Selbstgewißheit des Bewußtseins, oder mit anderem Ausdrucke: gäbe es nur reine Erfahrung, so würde dies die Vernichtung aller Wissenschaft bedeuten.

Dagegen ist die Frage, ob die Denknotwendigkeit rein für sich Erkenntnis erzeugen könne, oder ob sie hierfür immer der reinen Erfahrung bedürfe, bis jetzt noch nicht berührt. Erst später (im dritten Kapitel des achten Abschnittes) werde ich an die Frage herantreten, ob es Erkennen aus reinem Denken gebe,

[1]) Lotze, Logik, S. 10, 18, 35, 90 f., 513, 535, 545, 548, 569. Dies sind Stellen, wo Lotze, obwohl er nicht dürfte, dennoch metaphysische Sätze in der „Logik" anwendet.

oder ob das Denken immer nur in Vereinigung mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins zu Erkenntnissen gelangen könne.

Der naive Realismus.

8. Hier macht es sich notwendig, des naiven Realismus zu gedenken. Der naive Realismus gelangt zur Annahme eines Transsubjektiven nicht auf dem Wege des Denkens, sondern des Erlebens. Insofern nun hierunter ein intuitives Erleben, nicht also das gewöhnliche Erfahren, sondern ein unmittelbares Erfassen eines über das gewöhnliche Erfahren Hinausliegenden, eines Übererfahrbaren verstanden wird, gehört die Auseinandersetzung mit dem naiven Realismus nicht hierher. Wenn sich der naive Realist auf eine intuitive Erfassung der Außenwelt beruft, so ist dies dort zu berücksichtigen, wo von der Möglichkeit und Leistungsfähigkeit der intuitiven Gewißheit die Rede ist. In unseren Zusammenhang gehört der naive Realismus nur unter der Bedingung, daß er das Erfassen des Transsubjektiven im Sinne des gewöhnlichen Erfahrens, im Sinne der Selbstgewißheit des Bewußtseins behauptet. Dann macht er das, was nur vom Denken geleistet werden kann (wofern nicht zu einem intuitiven, mystischen Erfassen des Transsubjektiven gegriffen wird), zu einer Angelegenheit des gewöhnlichen Erfahrens. Die Leistungsfähigkeit des Erfahrens wird überschätzt, und zwar nicht nur in irgendwelchen Einzelheiten, sondern nach ihrer wesenhaften Bedeutung. Unser Bewußtsein soll imstande sein, das schlechtweg Bewußtseinsunabhängige unmittelbar zu erfahren. Der Selbstgewißheit des Bewußtseins wird zugemutet, sich gleichsam von sich loszureißen und unter Überspringung des Bewußtseins das Nicht-für-das-Bewußtsein-Vorhandene zu ergreifen. Vor allem denkt der naive Realist hierbei an das sinnliche Wahrnehmen. Wir brauchen nur die Augen aufzutun, und wir sehen die bewußtseinsunabhängige Außenwelt. So sagt Uphues, daß uns die sinnlichen Qualitäten „ursprünglich und zuerst nicht als bewußt gegeben sind“. Erst in einem späteren Vorgang geschehe es, daß wir sie als bewußt auffassen. Die Empfindungsinhalte enthalten nicht eine Hindeutung auf die Außenwelt, sondern „sind die Außenwelt selbst“.[1]) Und Uphues will hiermit nicht etwa den Glauben des naiven Menschen, sondern den philosophischen Standpunkt gekennzeichnet

[1]) Goswin Uphues, Wahrnehmung und Empfindung (1888), S. 56, 75.

haben. Im Wesentlichen auf demselben Boden steht Hermann Schwarz: die Sinnesgeschehnisse sind unabhängig vom Bewußtsein gegeben; die Wahrnehmung verschafft uns ein „unmittelbares Wissen um gewisse objektive Existenzen".[1]) Aber nicht bloß an die Wahrnehmungen denkt der naive Realismus. Ganz allgemein schreibt diese Denkrichtung dem Bewußtsein die Eigentümlichkeit zu, daß es, einfach indem es sich einem Inhalt, einem Gegebenen gegenüber findet, dieses sein Objekt als ein bewußtseinsunabhängiges Sein erfaßt. So heißt es bei Loßkij: das Nicht-Ich werde ebenso unmittelbar wie die Welt des Ich erkannt; das Leben der Außenwelt sei dem erkennenden Ich ebenso unmittelbar gegeben wie ein Vorgang in seinem eigenen Innenleben. Und ausdrücklich hebt Loßkij immer wieder hervor, daß dem Nicht-Ich nicht das Merkmal der „Zugehörigkeit zu mir", nicht das Merkmal „mein" zukomme.[2])

Unhaltbarkeit des naiven Realismus.

Zweifellos tritt mir das Wahrgenommene, solange ich mich naiv verhalte und mir jede erkenntnistheoretische Selbstbesinnung fernbleibt, mit dem Eindruck der Transsubjektivität gegenüber. Diesen Transsubjektivitätseindruck erklärt der naive Realismus als zu Recht bestehend. Den Glauben des selbstbesinnungslosen Wahrnehmens sieht er ohne weiteres als auf Wahrheit beruhend an. Er läßt die Stimme der Selbstbesinnung nicht gelten. Besinne ich mich nämlich auf das, was im Wahrgenommenen vorliegt, so bin ich sofort dessen gewiß, daß das Wahrgenommene für mich nur vorhanden ist als mein Wahrgenommenes, als ein sich meinem Bewußtsein darbietendes Gegebenes. Das Wahrgenommene hört auf, Wahrgenommenes zu sein, wenn es nicht von mir erfaßt, erlebt wird. Das Wahrgenommene ist somit an mein Bewußtsein geheftet, von meinem Bewußtsein abhängig, an den Boden meines Bewußtseins gekettet. Ich trete aus dem Medium meines Bewußtseins nicht heraus, indem ich etwa das Wahrgenommene „Mauer" habe.[3])

[1]) Hermann Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem (1892), S. 373.

[2]) Loßkij, Die Grundlegung des Intuitivismus (1908), S. 71, 78 f., 82 und oft. Loßkij bezeichnet das unmittelbare Bewußtsein als „Intuition" oder als „mystische Wahrnehmung" (S. 79). In Wahrheit aber wird an vielen Stellen die Intuition als schlichtes Erfahren gekennzeichnet.

[3]) Unwillkürlich tritt dies auch in den Worten der naiven Realisten hervor. Loßkij z. B. sagt, wenn er die gesehene Mauer als ein Stück Außenwelt kennzeichnen will: ich erlebe die Mauer als etwas mir Fremdes (a. a. O. S. 71).

Die Selbstbesinnung sagt mir sonach unzweideutig, daß zu dem Wahrgenommenen das Zugeordnetsein zu meinem Bewußtsein, das Erlebtsein von meinem Bewußtsein als ein unerläßlicher Faktor gehört. Falle ich als das erlebende Subjekt weg, so gibt es auch kein Wahrgenommenes für mich. Das Wahrnehmungsgegebene ist daher das gerade Gegenteil eines bewußtseinsunabhängigen Seins.

Was ich vom Wahrgenommenen soeben dargelegt habe, gilt seinem Kerne nach auch dort, wo der naive Realismus allgemeiner vom Nicht-Ich, vom Gegebenen, vom Objekt spricht.

So ist also auf dem Wege des bloßen Erfahrens, mit anderen Worten: mittels der Selbstgewißheit des Bewußtseins das Transsubjektive nicht zu erreichen. Der naive Realismus mutet dem reinen Erfahren eine unmögliche Leistung zu. Er verkennt den eigentümlichen Nerv des Denkens und sucht auf dem allzu einfachen Wege des unmittelbaren Habens und Vorfindens das zu erreichen, was er unberechtigterweise als außerhalb der Leistungsfähigkeit des Denkens liegend ansieht.

Auf die scharfsinnigen und lehrreichen Gedankengänge des naiven Realismus werde ich auch noch weiterhin zu sprechen kommen. Übrigens ist das naiv-realistische Denkmotiv auch bei Denkern anderer Richtungen[1]) als mehr oder minder wichtiger Einschlag überaus weit verbreitet. So bilden im Empiriokritizismus und verwandten Richtungen naiv-realistische Gedanken den Untergrund.

Viertes Kapitel.

Geltung und Sein.

1. Um zu einer Gewißheitsquelle zu gelangen, die imstande wäre, das Reich des Transsubjektiven aufzuschließen, setzte ich mich bei den Vorstellungsverknüpfungen fest, die durch die Gewißheit des sachlichen Geltens ausgezeichnet sind (S. 155). Und in der Tat zeigte sich die Gewißheit des sachlichen Geltens hierfür als durchaus geeignet: sie schließt den Zwang in sich, trans- Sachliche Gültigkeit

[1]) In der Philosophie Wundts habe ich naiv-realistische Gedanken in meinem erwähnten Aufsatz über Wundts „System“ aufzuzeigen gesucht (S. 266 ff.) Aber auch in Kants Vernunftkritik fehlen naiv-realistische Vorstellungen keineswegs. Ich habe dies in meiner Schrift „Immanuel Kants Erkenntnistheorie“ (1879) dargetan (S. 19 ff., 104 ff.).

subjektives Sein und transsubjektive Zusammenhänge anzuerkennen. Das Erlebnis des sachlichen Geltens oder, was dasselbe ist, der logischen Notwendigkeit erwies sich als die Emporhebungskraft, durch die mein Bewußtsein in das Transsubjektive gleichsam hineinzugreifen fähig wurde. Alles Erkennen, das mehr sein will als bloße Selbstgewißheit des Bewußtseins, gründet sich in erster Linie auf sachliche oder logische Gültigkeit.

Der Berkeleysche Trugschluß.

Hier stellt sich indessen ein beachtenswerter Einwurf entgegen. Seit Berkeley bis auf Schuppe, Rehmke und Schubert-Soldern findet sich in der erkenntnistheoretischen Literatur überaus häufig ein Trugschluß von zweifellos stark verführender Kraft. Wie würden denn auch sonst so zahlreiche scharfsinnige Denker diesem Scheinbeweis eine Tragkraft von grundlegender Bedeutung für ihre Philosophie zuerkannt haben!

In der Tat: wenn Berkeley und seine Nachfolger recht hätten, so würde es ein Gelten in unserem Sinne nicht geben. Es wäre dann ein Wahn, von transsubjektiver Gültigkeit zu reden. In seinem Kern lautet der Scheinbeweis folgendermaßen. Es ist ein Widerspruch, daß Unwahrgenommenes wahrgenommen, Unvorgestelltes vorgestellt, Ungedachtes gedacht werde. Wenn ich behaupte, Bewußtseinsunabhäniges, Transsubjektives zu erkennen, so mache ich mich dieses Widerspruches schuldig. Denn in dieser Behauptung liegt, daß ich ein von meinem Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, kurz von meinem Bewußtsein Unabhängiges dennoch in mein Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, kurz in mein Bewußtsein bringen zu können glaube. In Wahrheit aber verwandelt jeder Versuch, dies zu unternehmen, das vermeintlich Bewußtseinsunabhängige in ein Wahrgenommenes, Vorgestelltes, Gedachtes, kurz in ein Bewußtseinsimmanentes, Intrasubjektives. Nur meine Bewußtseinsvorgänge also sind erkennbar. Mein Erkennen kann auf keinerlei Weise über mein Bewußtsein hinübergelten.[1])

[1]) Vgl. Berkeley, Treatise concerning the principles of human knowledge § 3 ff., § 23 und oft. — Dialogues between Hylas and Philonaus; in der Ausgabe von Fraser Bd. 1, S. 286, 291 f. und sonst. Auch in Kants Vernunftkritik spielt dieser Berkeleysche Scheinschluß herein (vgl. meine Schrift über Kants Erkenntnistheorie [1879], S. 17 ff.). Auch dem Positivismus ist dieser Gedankengang nicht fremd. Vgl. Ernst Laas, Idealismus und

2. Es ist nicht schwer, den Fehler in diesem Gedankengang aufzudecken.[1]) Ohne Zweifel wäre es widersinnig, wenn ich ein Wahrgenommenes (und genau das gleiche gilt von Vorstellen, Denken, überhaupt vom Haben im Bewußtsein) in dem Zustande des Wahrgenommenwerdens als unwahrgenommen setzen wollte. Oder von der anderen Seite betrachtet: es wäre widersinnig, wenn ich ein Unwahrgenommenes in dem Zustande des Unwahrgenommenseins als wahrgenommen ansehen wollte. Allein Derartiges wird ja von den Transsubjektivisten niemals behauptet. Sondern ihre Behauptung geht vielmehr dahin, daß ein wahrgenommener Inhalt unter Abtrennung von seinem Wahrgenommenwerden, also als dasjenige, was nach solcher Abtrennung als Inhalt übrig bleibt, unwahrgenommen existiere. Der Transsubjektivist spricht vom Inhalt rein als sachlichem Inhalt, unter Abzug des Wahrgenommenwerdens. Und da liegt schlechterdings kein Widerspruch vor. Derselbe Inhalt, hier in der Form des Wahrgenommenwerdens, dort in der Form des Unwahrgenommenseins: dies schließt nichts Widersprechendes ein. Der Konszientialist dagegen betrachtet das Wahrgenommenwerden als wesentliches, unabtrennbares Merkmal des Inhalts. Und so ist es freilich ein Widerspruch, den Wahrnehmungsinhalt (etwa den Baum) als unwahrgenommen existierend anzusehen. Der Fehler darin.

Positivismus; 3. Teil: Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie, S. 138 f. Vor allem aber ist er in den konszientialistischen und verwandten Schriften zu finden. So vor allem bei Wilhelm Schuppe in seiner „Erkenntnistheoretischen Logik" (1878), S. 33 ff., 69, 87. Man könne das unvorgestellte Ding nie erhaschen; denn sobald man es erhasche, werde es ja eben vorgestellt. Gleichfalls ist die Erkenntnistheorie von Richard von Schubert-Soldern (Grundlagen einer Erkenntnistheorie [1884], S. 25 ff.) und von Anton von Leclair (Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie [1882], S. 7 f., 19; Das kategoriale Gepräge des Denkens: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 7 [1883], S. 275, 286 ff.) von jenem Gedanken durchdrungen. Aber auch in Rehmkes Philosophieren ist jener Gedanke von entscheidender Bedeutung. „Nichtgegebenes gibt es nicht." Von ihm zu reden ist Widersinn. „Jedes Bewußtsein stellt Fragen nur an sein Gegebenes; und mehr als diesen seinen Bewußtseinsbesitz gibt es für den Fragenden eben nicht" (Philosophie als Grundwissenschaft, S. 18 f., 27 und oft).

[1]) Schon in „Erfahrung und Denken" (S. 121 ff., 168 ff.) wie auch in den „Quellen menschlicher Gewißheit" (S. 38 f.) habe ich den Berkeleyschen Trugschluß erörtert.

Positive Widerlegung.

Aber der Konszientialist wird sich hiermit wahrscheinlich nicht zufrieden geben. Er wird erwidern: sei es auch kein formallogischer Widerspruch, von dem Wahrnehmungsinhalt das Wahrgenommenwerden abzutrennen, so liege darin doch ein sachlicher Widersinn. Es sei eben unmöglich, über das Bewußtsein hinauszuspringen und dort, wo das Bewußtsein nicht ist, etwas zu erkennen. Oder wie Rehmke unermüdlich einschärft: „Bewußtseinsbesitz ist der alleinige Gegenstand der Wissenschaft"; mehr als seinen Bewußtseinsbesitz gibt es für den Erkennenden nicht. Gegebenes außerhalb des Bewußtseins gilt für Rehmke als sinnlose Wortverbindung.[1])

In der Tat ist hier der Punkt, wo sich die Wege scheiden. Entweder man sieht in dem Gegenwärtighaben im Bewußtsein, in dem einfachen Hinwenden des Bewußtseins auf sein Objekt, in dem „Haben" die einzige erkennende Bewußtseinshaltung. Das ist der Standpunkt des Konszientialismus und verwandter Richtungen. Dann gibt es kein Hinübergelten des Denkens ins Transsubjektive, keine Überwindung der Bewußtseinssphäre durch das Denken. Auch denkend bleibt das Bewußtsein in der Sphäre des Bewußten eingeschlossen. Ein Transsubjektives anzunehmen erscheint als Widersinn.

Oder man erkennt die Bewußtseinshaltung des „Meinens" an, des „Intendierens", des hinzielenden „Für-Gültig-Erklärens" und sieht in ihr die wesenhafte Eigentümlichkeit des Denkens. Dann liegt der wesenhafte Sinn des Denkens darin, dort zu gelten, wo es nicht ist; dann reicht das Denknotwendige ideell in das transgrediente und transsubjektive Sein. Dem Konszientialismus fehlt die Anerkennung dieser intendierenden Bedeutung des Denkens. Daher erscheint es ihm als ein Widerspruch, wenn das Denken den Gedanken des Transsubjektiven faßt. Hat man dagegen das Denken in seinem Hinübermeinen, in seinem Über-sich-Hinausgelten erfaßt, so liegt in dem Denken des Transsubjektiven keine widerspruchsvolle Verquickung des Trans- und Intrasubjektiven vor. Das Transsubjektive bleibt dort, wo es ist, und ebenso bleibt das Bewußtsein in und bei sich selbst. Nur der Sinn des Gedachten gilt für das Transsubjektive; nur als ideelle Forderung

[1]) Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 15, 18 ff.

besteht das Treffen des Transsubjektiven von dem auf der subjektiven Seite bleibenden Denken aus. Jetzt allererst ist der Berkeleysche Gedanke seiner verführenden Kraft entkleidet.

Die neue Lehre vom Gelten.

3. In wesentlich anderer Weise wird das logische Gelten von einer Lehre gefährdet, die sich in der Gegenwart, besonders bei den Vertretern des Transzendentalismus, der Phänomenologie und der Gegenstandstheorie findet, und die bei vielen Forschern eine strenge Durchbildung erfahren hat.

Die reinen Geltungen.

Die Lehre, die ich im Auge habe, läuft darauf hinaus, daß das Geltende eine Art Übersein ist, ein über den Gegensatz von Sein und Nichtsein Erhabenes. Mit dem Geltenden soll ein reiner Sachverhalt, ein gleichsam in sich schwebender Bestand, ein neutraler Denkgehalt gemeint sein; ein Etwas, das in vollkommener Unabhängigkeit sowohl von jedem Geltung fordernden Denken, von jedem Geltung beanspruchenden Bewußtsein, als auch von jedwedem Seinsbereiche, auf dem die Geltung Verwirklichung gewinnt, zu denken ist. Die geltenden Sachverhalte gelten, mögen Subjekte da sein, die sie denken und fordern, oder mögen solche gänzlich fehlen, und mag ein Wirklichkeitsgebiet vorhanden sein, auf dem sie sich verwirklichen, oder mag es kein solches Wirklichkeitsgebiet geben. Die Sachen rein als Sachen, die Denkinhalte rein als Inhalte, abgelöst sowohl von den Subjekten wie auch von der transsubjektiven Wirklichkeit, sollen ein besonderes Reich für sich bilden.

Man würde sich mit dieser Auffassung auf festem Boden befinden, wenn dieses Reich reiner Sachverhalte oder Denkinhalte metaphysisch zu nehmen wäre. Dann käme Hegels Weltauffassung oder ein verwandter Standpunkt heraus. In der Tat hat man beim Lesen von Schriften der hierher gehörigen Philosophen oft den Eindruck, als ob man sich innerhalb der logischen Idee Hegels bewegte, als ob man in ein Reich selbstlebendiger Begriffe versetzt wäre, als ob die Gedankengehalte zu metaphysischen Wesenheiten gesteigert wären. Allein zugleich wird der Leser ermahnt: er dürfe sich um keinen Preis etwas Metaphysisches in den Sinn kommen lassen; Metaphysik gehöre zu den längst überwundenen Vorurteilen oder sei doch mindestens in der Lehre vom Gelten gänzlich ferne zu halten.

Bolzano.

4. Von zwei Seiten her hat diese Lehre vom Gelten in der

deutschen Philosophie Eingang gewonnen. Bolzano erblickt eine Hauptsache seiner „Wissenschaftslehre“ in der Unterscheidung des „Satzes an sich“ von dem Gedanken, der den Satz zum Inhalte hat; des Satzes in objektivem Sinn von dem Denken und Fürwahrhalten des Satzes, von dem Satz in subjektivem Sinne. Der Satz an sich wird zum „gedachten Satze“ erst dadurch, daß das „Gemüt“ ihn erfaßt. Der Satz an sich ist ein Wesenhaftes, aber er ist „nichts Existierendes“.[1]) Gebraucht Bolzano auch nicht den Ausdruck „Gelten“, so ist doch tatsächlich sein „Satz an sich“ das rein objektive logische Gelten.

Lotze. Unabhängig von Bolzano hat Lotze, und zwar besonders auf Anstoß von Platons Ideenlehre, das Gelten als einen Begriff, der lediglich einen unpsychologischen und unmetaphysischen Bestand bedeutet, hervorgehoben. Der Inhalt einer Wahrheit gilt und wird gelten, „abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntnis wird“. Der Begriff des Geltens schließt kein Sein ein. Von einem wahren Satze darf man nicht sagen, daß er geschieht, oder daß er so ist, wie die Dinge sind; sondern er gilt eben. Das Gelten ist ein durchaus nur auf sich beruhender Grundbegriff.[2])

Husserl. Vor allem hat dann Husserl in den Logischen Untersuchungen die Eigenart des rein logischen Geltungswertes in allen ihren Folgen mit unüberbietbarer Schärfe entwickelt. Das Reich der reinen Sachverhalte, der idealen Geltungseinheiten, der identischen, von Zeit, Umständen und Personen gänzlich unabhängigen Bedeutungen tritt besonders im ersten Bande der Logischen Untersuchungen so eindringlich und wuchtig wie sonst kaum irgendwo hervor. Doch beherrscht dieser Gedanke auch den zweiten Band. So entwickelt Husserl hier den Unterschied des Urteilsaktes als eines entstehenden und vergehenden Erlebnisses von dem „idealen Inhalt“, der „schlechterdings nichts Subjektives“ ist, sondern als

[1]) Bernhard Bolzano, Wissenschaftslehre (1837), Bd. 1, S. 76 f., 99, 222 und oft. Eine gute Darstellung der Entwicklung der Lehre vom Gelten findet man bei Leo Ssalagoff (Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik [Heidelberger Dissertation 1910], S. 4 ff.).

[2]) Lotze, Logik, S. 500, 503, 515, 548 f.

einer und derselbe, identische „Sachverhalt“ besteht.[1]) Im ersten Bande des „Jahrbuchs“ sodann hat seine Lehre von den Geltungseinheiten eine Entwicklung erfahren, wie dies in der Richtung seines ganzen umgebildeten Standpunktes liegt. Seine ganze Lehre der „phänomenologischen“ Einstellung des Bewußtseins, von den eidetischen Zusammenhängen, der Wesenserschauung und den Wesenswahrheiten kann als eine Weiterbildung seiner Lehre von den Geltungen angesehen werden. Namentlich wäre die Unterscheidung, die er zwischen dem Noema und der Noesis macht, heranzuziehen. In dem Noema vor allem kommt die reine, von allem Wirklichen abgetrennte Wesenheit des Logischen zu gesteigertem Ausdruck. Freilich hat es die Phänomenologie mit dem „Weltsinn“ zu tun;[2]) aber mit diesem „Weltsinn“ ist nicht etwa der Kern der „natürlichen Wirklichkeit“ als solcher gemeint. Vielmehr bilden die „eidetischen Sphären“ eine von Natur und Geistwert völlig abgeschiedene Welt für sich. Doch ist hier nicht der geeignete Ort für ein auch nur andeutendes Eintreten in die schwierigen und verwickelten Darlegungen Husserls.

Marburger Schule.

Sodann ist es die Marburger Schule, in der die Auffassung von dem Gelten als einem selbstgenugsam objektiven Bestande eine eigentümliche Entwicklung erfahren hat. Vor allem wird hier der lediglich denkimmanente Charakter der Geltungszusammenhänge betont. Die denknotwendigen Sachverhalte werden als nur innerhalb der Erkenntnis gültig angesehen; sie sind eben Erkenntniszusammenhänge, von denen als von etwas für das Draußen des Erkennens Geltendem zu reden keinen irgendwie faßbaren Sinn hat. Das Denken, indem es seine Urteile erzeugt, will damit nicht irgendwie über sich hinausgreifen, sondern es formt und ordnet damit nur sich selbst. „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis.“ „Das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht außerhalb ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig und hört auf, Problem zu sein. Sie

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 1. Aufl., S. 43 ff.

[2]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie; Jahrbuch Bd. 1, S. 302 f.

selbst ist der Gedanke, und der Gedanke ist nichts außer dem Denken."[1])

Rickert, Meinong.

Es mag hier die Erwähnung genügen, daß auch von Rickert und den ihm nahestehenden Philosophen verwandte Ansichten vom Gelten ausgebildet wurden.[2]) Und ebenso mag hier mit dem Hinweis darauf genug geschehen sein, daß auch Meinongs Lehre vom „daseinsfreien" Wissen hierher gehört.[3]) Ohnedies will ich hier keinen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der neuen Theorie des Geltens geben. Die voranstehenden geschichtlichen Bemerkungen sollen dem Leser nur die weite Verbreitung und gewichtvolle Vertretung der Lehre, mit der sich von hier an dieses Kapitel kritisch befassen will, zu Bewußtsein bringen.

Vorbemerkungen über die neue Lehre vom Gelten.

5. Die neue Lehre vom Gelten ist meiner Auffassung nach insofern auf dem rechten Wege, als in ihr das Bedürfnis nach Überwindung des Relativismus und Subjektivismus zum Ausdrucke kommt. Das Denken will sich durch diese Lehre gleichsam ein festes Rückgrat geben. Bleibende, absolute Haltepunkte sollen für das Denken gewonnen werden. Das Denken wird aus dem Hin und Her des bloßen Vorstellungsgetriebes hinausgerückt und in eine Sphäre unbedingt notwendiger Gesetzmäßigkeit erhoben.

[1]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 26. Der alle Transsubjektivität und Transgredienz ablehnende Charakter der Marburger Philosophie wird in dem Buche Arthur Lieberts (der sich selbst zu dieser Schule bekennt) „Das Problem der Geltung" (1914) mit Schärfe hervorgehoben (S. 236 und sonst).

[2]) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kant-Studien, Bd. 14, S. 197: der das Gesetz der Schwere denkende Denkakt zwar verlaufe als seelischer Vorgang in der Zeit; dagegen habe es keinen Sinn, zu sagen: der Gedanke dieses Gesetzes fange an und höre auf. „Nur die Denkakte sind wirklich; die wahren Gedanken dagegen gehören gar nicht zur empirischen Wirklichkeit, nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht." Zwar macht Rickert das Gelten selbst zu etwas Transzendentem. Die Lehre vom „transzendenten Sollen" bildet geradezu den Kernpunkt seiner Erkenntnistheorie. Aber dieses transzendente Gelten oder Sollen hat mit Sein schlechterdings nichts zu schaffen. Und nun gar ein transzendentes Sein anzunehmen, erscheint ihm als ein Grundverderb aller Erkenntnistheorie. Die Geltungen oder Werte ruhen nicht in irgend einem Seienden, sondern sie „ruhen in sich" (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 279, 281, 285, 304 und oft).

[3]) Nach Meinong hat die Geometrie als daseinsfreie Wissenschaft es weder mit einem „wirklichen Raum", noch auch mit „vorgestellten Räumen" zu tun. Alles apriorische Wissen ist daseinsfrei (Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, S. 28 ff., 100).

Wenigstens der Absicht nach ist dies der Sinn der neuen Lehre vom Gelten. Eine andere Frage ist es, ob die erstrebte Überwindung des Relativismus durch diese Lehre wirklich erreicht wird.

Die Lehre vom Gelten hat verschiedene Seiten, die zwar stark zur Kritik herausfordern, aber für den vorliegenden Zusammenhang nicht in Betracht kommen. So kann gefragt werden, ob, wie von einem Teil der Vertreter dieser Lehre behauptet wird, Geltungen ohne ein Bewußtsein, für das sie vorhanden sind, bestehen können, m. a. W. ob die Geltungen als vom Subjekte ablösbar angesehen werden dürfen. Auf diese Frage gehe ich hier nicht ein. Desgleichen bleibe hier auch die sich hiermit eng berührende Frage unerörtert, ob es angehe, die Geltungen als ein besonderes Reich neben Natur und Geist, als eine weder physische noch psychische Sphäre hinzustellen. In anderem Zusammenhange ist zweifellos die Frage von größter Wichtigkeit, ob die Geltungen als ein unpsychologisches, unmetaphysisches, neutralobjektives Idealreich aufzufassen seien. Hier dagegen würde ein Eingehen hierauf als eine starke Abschweifung erscheinen.

Einschränkung des Problems.

In dem gegenwärtigen Zusammenhang ist lediglich zu der Frage Stellung zu nehmen, ob sich die Auffassung aufrecht erhalten lasse, daß den Geltungen eine rein denkimmanente Bedeutung zukomme. Alle Urteile, Ableitungen, Beweise, kurz alle Setzungen des Denkens würden hiernach ausschließlich den Sinn haben, daß das Denken hiermit innerhalb seiner selbst gewisse Zusammenhänge erzeugt. Auf eine außerhalb des Denkens liegende, „transgrediente“ Wirklichkeit würde in allem, was das Denken tut, überhaupt nicht Rücksicht zu nehmen sein. Jeder Gedanke an ein Transgredientes müßte vom Denken als ein Ungedanke abgewiesen werden. Unablässig weisen Cohen, Natorp und ihre Anhänger auf diese rein denkimmanente Bedeutung aller Denksetzungen hin.[1])

[1]) Auch G. F. Lipps gehört zu den Vertretern der Denkimmanenz. „Eine von den Formen des Erfassens losgelöste“ Wirklichkeit kann in keiner Weise begriffen werden. Es bestehen für uns nur die zusammengehörigen Bestimmungen des Denkens. Nach einer vom Denken unabhängigen Wirklichkeit auch nur zu fragen, hat keinen Sinn (Mythenbildung und Erkenntnis. S. 156 ff.).

Der unmetaphysische Sinn der Denkimmanenz.

6. Für die kritische Beurteilung dieser Anschauung ist der Umstand entscheidend, daß die Denkimmanenz nicht in metaphysischem Sinn verstanden werden soll. Käme ihr ein metaphysischer Sinn zu, dann würde die Marburger Schule auf den Boden Hegels hinübertreten, und der kritische Beurteiler hätte sich dann sonach mit einer bestimmten Methaphysik auseinanderzusetzen. Ohne Zweifel gibt die panlogistische Metaphysik zu einer Fülle schwerer Bedenken Anlaß. Allein meines Erachtens wiegen diese Bedenken leicht im Vergleiche mit den geradezu ungeheuerlichen Folgen, die sich aus der unmetaphysischen Denkimmanenz der Marburger Schule ergeben.

Die Denkimmanenz bei Hegel.

Wäre die Denkimmanenz metaphysisch zu nehmen, so wären die Setzungen des Denkens zugleich Setzungen der Allvernunft, Bestimmungen der unendlichen Idee, die alle Wirklichkeit in sich schließt. Von den notwendigen Verknüpfungen, zu denen mein Denken getrieben wird, könnte ich dann behaupten, daß sich in ihnen der wesenhafte Kern alles Wirklichen, die logische Seele des Alls offenbare. Mein Denken wäre dann eben der Substanz nach identisch nicht nur mit dem Denken der Menschheit, sondern auch mit dem absoluten, göttlichen Denken, mit den objektiven Weltgedanken.

Die unmetaphysische Denkimmanenz führt zum Solipsismus.

Ganz anders, wenn die Denkimmanenz unmetaphysischer Art ist. Haben die Gedankenzusammenhänge lediglich denkimmanente Geltung, dann ist es ausgeschlossen, zur Annahme von Denksphären, die anderen Ichen angehören, zu kommen. Die unmetaphysische Denkimmanenz bannt mich für immer in den Umkreis meines individuellen Denkens. Fremde Denksphären könnten nur dann erschlossen werden, wenn rückhaltlos die nicht nur transgrediente, sondern auch transsubjektive Gültigkeit der Denkverknüpfungen anerkannt würde. Nur auf diesem Standpunkte ist es möglich, das Dasein anderer Iche und hiermit anderer Denksphären zu erschließen. Ja noch mehr: wird alle transsubjektive Bedeutung des Denkens geleugnet, dann ist es, wie im ersten Kapitel dieses Abschnittes gezeigt wurde (S. 158 f.), nicht einmal erlaubt, von einem überindividuellen Denken zu sprechen. Einen Denkzusammenhang überindividueller Art annehmen: dies bedeutet: mein individuelles Denken in einem über mein individuelles Ich hinausliegenden Denken wurzeln lassen. Hierin liegt

ein metaphysischer Zusammenhang eingeschlossen: meine individuelle Denksphäre — und auf diese allein erstreckt sich die unmittelbare, alles Transsubjektive von sich fernhaltende Gewißheit des Denkens — ist von einer objektiven, wesenhaften Denksphäre umfaßt, gründet, wurzelt in dieser (oder wie man sich sonst ausdrücken mag). Dies ist eine Gewißheit, zu der zu gelangen es der unmetaphysischen Denkimmanenz an jedwedem Mittel fehlt.

Es ist mir wohlbekannt, daß die Vertreter dieser Richtung ein äußerstes Mißverstehen darin erblicken, wenn man ihren Standpunkt als Individualismus kennzeichnet und das Denken des Einzelsubjektes als die Sphäre ansieht, auf die sie die Gültigkeit der Denkbestimmungen einschränken. In Wahrheit liegt die Sache so, daß sie die radikale Überwindung des Individualismus freilich anstreben, daß sie dies aber mit Mitteln tun, die vielmehr einen höchst zugespitzten erkenntnistheoretischen Individualismus, ja geradezu den Solipsismus in sich schließen.

Auch in Hegels System wird alles denkfremde Sein vom Denken aufgesogen, so daß nichts als Denken übrig bleibt. Aber das übrigbleibende Denken ist die absolute logische Idee, das Logische als Weltentwicklung, als absolute Wirklichkeit, die alles Denken der Subjekte als Teilerscheinung in sich befaßt. Bei den Marburgern dagegen gibt es ein solches das denkende Ich metaphysisch umfassendes Sichselbstdenken des Unendlichen nicht. Indem ich als Philosoph denknotwendige Zusammenhänge vollziehe, bin ich hiermit ausschließlich auf die Selbstgewißheit meines Denkens angewiesen. Die Denkzusammenhänge bedeuten ja nichts Transgredientes, geschweige denn Transsubjektives. An dieser grundsätzlichen Leugnung der transgredienten und transsubjektiven Gültigkeit des Denkens hängt alles: mit dieser Leugnung ist das Verharrenmüssen im Bannkreise meines individuellen Denkens notwendig gegeben.[1])

6. Die solipsistische Eingeschlossenheit der unmetaphysischen Denkimmanenz bedeutet im Grunde völlige Erkenntnisentsagung.

Erkenntnisnihilismus: als Konsequenz der unmetaphysischen Denkimmanenz.

[1]) In interessanter Weise geht E. v. Aster der Verwandtschaft und dem Gegensatz zwischen Natorp und Hegel nach (Neukantianismus und Hegelianismus; in den Münchener philosophischen Abhandlungen [1911], S. 1—25). Doch wird die Abhandlung der vollen Tiefe des Gegensatzes insofern nicht gerecht, als das Metaphysische bei Hegel nicht gebührend hervorgekehrt wird.

Mein Denken wird zu einer intrasubjektiven Beschäftigung mit sich selber, zu einem Spielen mit seinen selbstgeschaffenen Gebilden. Dieses Spielen kann ich wohl in kunstvoller, methodischer Weise ausüben; darum hört aber der rein intrasubjektive Charakter des in sich webenden Denkens nicht im mindesten auf. Kurz: der Standpunkt der ausschließlichen Denkimmanenz führt, folgerichtig zu Ende gedacht, zu völliger Erkenntnisentsagung. Dieser Standpunkt müßte es vollständig dahingestellt sein lassen, ob es außerhalb meiner eigenen Denkspiele überhaupt noch irgendeine Wirklichkeit gebe. Er müßte das gänzliche Nichtwissen hinsichtlich jeder denkunabhängigen Wirklichkeit aussprechen. Ja die Marburger Schule übertrumpft sogar diesen skeptischen Erkenntnisnihilismus in gewisser Weise: sie läßt nicht etwa nur dahingestellt, ob es eine transgrediente Wirklichkeit gebe, sondern sie leugnet geradezu eine solche. Alles, was sich als denkunabhängige Wirklichkeit geltend machen möchte, nimmt sie in die subjektiven Denkzusammenhänge auf. Diese werden zur alleinigen Wirklichkeit.

Nochmals wiederhole ich: die Marburger Schule stellt ihren Standpunkt nicht in dieser Weise dar. Sie sieht vielmehr in ihrem unmetaphysischen Logizismus die wahre Rettung aus allen relativistischen und subjektivistischen Betrachtungsweisen. Was ich als den Sinn hinstelle, auf den ihr Standpunkt hinausläuft, muß ihr vielmehr als ein Zerrbild ihrer Philosophie erscheinen.

Es würde eine Frage für sich sein, woher es komme, daß diese Philosophie, der es doch wahrlich an klarem Blicke und folgerichtigem Denken nicht gebricht, so wenig sich selbst verstehe und das, worauf ihre Aufstellungen zwingend hinzielen, so gründlich verkenne. Diese Frage könnte in umfassender Weise nur dann beantwortet werden, wenn auf den ganzen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang, in dem diese Richtung entstanden ist, und ferner auf das Gesamtgefüge dieser Philosophie und so besonders auch auf solche Seiten an ihr, die hier unberührt bleiben mußten, eingegangen würde. Hierzu ist aber hier nicht der passende Ort. An einer späteren Stelle werde ich dieser Frage nähertreten (im dritten Kapitel des siebenten Abschnittes).

Verkennung des Sinnes des Logischen.

So verkennt also der Standpunkt der reinen Denkimmanenz gerade den Nerv des Denkens, den eigentlichen Sinn des Logi-

schen. Denn dieser liegt darin, daß das Denken, indem es seine notwendigen Setzungen vollzieht, über sich selbst hinausgetrieben zu werden sachlich gewiß ist. Was sich uns als Allgemeingültigkeit, Seins- und Wesensgültigkeit herausgestellt hat, verliert, wie wir sahen, wenn das Transsubjektive abgezogen würde, seinen Sinn. Von Allgemeingültigkeit, Seins- und Wesensgültigkeit zu reden, wäre dann reiner Wortschall. Durch den Standpunkt der reinen Denkimmanenz werden diese drei Gültigkeitsrichtungen des Denkens gänzlich verflüchtigt.

Der Wahrheitsbegriff.

7. Im Grunde haben wir uns hier bereits mit dem (später eingehend zu behandelnden) Problem des Wahrheitsbegriffes beschäftigt. Hätte der Standpunkt der bloßen Denkimmanenz recht, so wäre damit eine tiefgreifende Umwandlung des Wahrheitsbegriffes gegeben. In dem Anspruch eines Urteils auf Wahrheit liegt dies, daß die transgrediente Wirklichkeit, die das Urteil meint, die Bestimmtheit wirklich hat, die das Urteil als von ihr geltend hinstellt. Der Wahrheitsanspruch eines Urteils schließt sonach immer den Anspruch auf Übereinstimmung dessen, was das Urteil meint, mit dem entsprechenden transgredienten Sein in sich. M. a. W.: ist ein Urteil wahr, so besteht die Überzeugung, daß das Erkennen sich nach der Beschaffenheit des jeweiligen transgredienten Seienden gerichtet hat. Dieses Sichrichten nach dem transgredienten Seienden kommt aber immer nur vom subjektiven Pol aus zustande, nur in der Weise der Gewißheit. Das heißt: indem ich Urteile mit der Gewißheit sachlicher Notwendigkeit bilde, habe ich zugleich die Gewißheit, daß das, was ich mit sachlicher Notwendigkeit meine, ebendamit zugleich ein Solches ist, das sich nach der entsprechenden transgredienten Seinssphäre gerichtet hat.

Verflüchtigung der Wahrheit durch den immanenten Wahrheitsbegriff.

Dieser Wahrheitsbegriff wäre getilgt, wenn der Standpunkt der ausschließlichen Denkimmanenz recht hätte. Dann könnte die Wahrheit nur in einer intrasubjektiven Beschaffenheit der Erkenntnisakte, ohne daß ein transgredientes Seiendes irgendwie hereingezogen würde, bestehen. Es könnte etwa die innere Übereinstimmung der Denkinhalte, die geordnete Methode, nach der sie gewonnen und durchgeführt sind, die systematische Einheit, in die sie gebracht sind, als das ihre Wahrheit gewährleistende Kriterium angesehen werden. Wie indessen auch dieser „im-

manente“ Wahrheitsbegriff gestaltet werden mag: in jedem Falle ist dann ein gewisses Weben, Formen, Ordnen des Subjektes innerhalb seiner selbst als das die Wahrheit Entscheidende hingestellt. Das heißt: es ist hier überhaupt nichts mehr vorhanden, was noch berechtigte, den Ausdruck „Wahrheit“ zu gebrauchen. Nicht nur die übliche Auffassung von Wahrheit, sondern überhaupt der Wahrheitsbegriff ist aufgegeben.

An einer späteren Stelle wird sich eine umfassende Erörterung des Wahrheitsbegriffes mit allen diesen Fragen eingehend zu befassen haben.

Fünftes Kapitel.

Das Denken als synthetischer Akt.

Denken als Akt.

1. Zunächst bringen wir uns zu Bewußtsein: das Denken darf ohne weiteres als Akt bezeichnet werden. Das Denken ist nicht etwa nur ein Kommen und Gehen von Inhalten. Das Ich ist am Denken nicht etwa nur als Schauplatz beteiligt, auf dem etwas geschieht. Das Ich ist im Denken nicht etwa vorhanden als Etwas, dem dies und jenes nur widerfährt. Vielmehr war uns von vornherein das Denken als ein eigentümliches Sichrichten auf einen Inhalt, als ein Intendieren, Hinzielen, ins Auge Fassen erschienen. Hiermit ist ausgesprochen, daß das Subjekt, indem es denkt, nicht bloß einen Inhalt hat, sondern dabei auch von sich aus etwas Eigentümliches dazutut, etwas vollzieht oder leistet. Und auch ganz abgesehen von allem Intendieren, ist das Denken schon nach der Seite der Denknotwendigkeit mehr als ein bloßes Geschehen, mehr als ein bloßes Sichverschieben und Sichgruppieren von Inhalten. Denn Denknotwendiges ist für uns nur als Gewißheit von Denknotwendigkeit vorhanden. Gewißheit aber hat unter allen Umständen Erlebnischarakter. Das Ich leistet von sich aus etwas, indem es der logischen Notwendigkeit gewiß ist. Daher darf ich ohne weiteres das Denken als einen Akt bezeichnen.[1])

[1]) Mir scheint, daß Husserl allzu ängstlich ist, wenn er vom Aktbegriff den Gedanken von Tun oder Betätigung gänzlich ferngehalten sehen will. Ihm ist der Akt lediglich „intentionales Erlebnis“ (Logische Untersuchungen, Bd. 2, 2. Aufl., S. 379). Statt „Akt“ könnte ich auch den Ausdruck „Funktion“ anwenden. So spricht Stumpf von „Funktionspsychologie“; und er versteht

Die folgenden Erörterungen nun sollen dazu dienen, den Akt des Denkens in seiner genaueren Eigentümlichkeit zu zeigen.

Zwei erl Denkakte.

2. Der Unterschied von Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit führt zur Unterscheidung zweier Arten von Denkakten. Seinsgültigkeit nämlich kann nie ohne Allgemeingültigkeit stattfinden; wohl aber gibt es Allgemeingültigkeit ohne Seinsgültigkeit. Wird den Denkakten die Allgemeingültigkeit genommen, so sind sie selber aufgehoben. Das Fehlen der Seinsgültigkeit dagegen hebt nicht schon notwendig den Denkakt auf.

Denkakte ohne Seinsgültigkeit.

Was wären das für Denkakte, die sich auf ein von ihnen verschiedenes Sein beziehen, und die dennoch nichts von Seinsgültigkeit, die durch sie gefordert und verbürgt wäre, mit sich führen? Das Seiende, worauf diese Denkakte gehen, wäre also durch das Denken nicht erschlossen, nicht dem Transsubjektiven durch seinsgültige Denknotwendigkeit gleichsam erst abgerungen. Das Seiende wäre in diesen Fällen für das Denken einfach da; das Denken fände ein Seiendes vor.

Man sieht: es handelt sich hier um das auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins Gegebene, um die reine Erfahrung. Wenn das Seiende, worauf sich das Denken erstreckt, in reinen Erfahrungstatsachen besteht, dann ist für das Denken ohne sein Zutun ein Seiendes vorhanden. Von Seinsgültigkeit des Denkens zu reden, auf Grund deren sich ein Seiendes allererst in den Gesichtskreis des Denkens höbe, hat hier keinen Sinn. Sonach ist dort, wo das Gebiet der reinen Erfahrung schlechterdings nicht überschritten wird, wo — mit anderen Worten — ausschließlich das auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins Feststehende den Gegenstand bildet, für das Denken nach der Seite seiner Seinsgültigkeit kein Platz.

Nur Allgemeingültigkeit kommt diesen Denkakten zu.

Dagegen ist es möglich, daß sich das Denken nach der Seite seiner Allgemeingültigkeit innerhalb der reinen Erfahrungstatsachen betätigt. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins besagt immer nur, daß für das jeweilige Ichbewußtsein dies und das gegeben ist. Der Gedanke des Überindividuellen ist für die Selbstgewißheit des Bewußtseins überhaupt nicht vorhanden. Das Denken nun eben bringt den Gedanken der überindividuellen Gültigkeit, der

unter Funktion oder Akt den Vorgang als solchen, das Erlebnis selbst, die Tätigkeit (Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 5).

Gültigkeit für jedes beliebige Denken hinzu. Wird nun dem Denken etwas durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins Feststehendes sozusagen unterbreitet, so leuchtet ihm sofort die unbedingte Gewißheit auf, daß die durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins festgestellten Tatsachen Tatsachen sind, die von jedermann als Tatsachen dieses bestimmten individuellen Bewußtseins anerkannt werden müssen. Das Denken erhebt den durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins ausgesagten Inhalt zu einem Inhalt, der als dieser individuelle Inhalt das Ansehen des „Überhaupt-Geltens" hat. Das Denken gibt den Sätzen der reinen Erfahrung den Charakter der Allgemeingültigkeit. Auf dem Standpunkte der Selbstgewißheit des Bewußtseins war die Urteilsform etwas Geborgtes, ein bloßes Hilfsmittel der Sprache zum Hinzeigen auf ein Gegebenes. Jetzt dagegen hat die Urteilsform logischen Charakter.

Der Satz „Ich spüre Durst" besagt zunächst, d. h. innerhalb der Selbstgewißheit des Bewußtseins, ausschließlich dies, daß für mein Bewußtsein die unbezweifelbare Gewißheit des Durstspürens vorhanden ist. Indem nun das Denken den Inhalt dieses Satzes zu seinem eigenen Inhalte macht, wird dieser Inhalt zu etwas überhaupt Geltendem, zu etwas von jedermann Anzuerkennendem. Jedes denkende Ich, das durch den Zusammenhang seiner Verknüpfungen auf den Zustand meines Bewußtseins in diesem bestimmten Augenblicke geführt würde, müßte mein Durstspüren als eine unbedingt anzuerkennende Tatsache ansehen.

Formale und inhaltliche Denkakte.

So haben wir also Denkakte zu unterscheiden, die nur auf Allgemeingültigkeit, nicht dagegen auf Seinsgültigkeit (und folgeweise natürlich auch nicht auf Wesensgültigkeit) Anspruch erheben. Und sie erheben auf Seinsgültigkeit darum keinen Anspruch, weil sie überhaupt nicht in der Lage sind, diese zu beanspruchen. Und sie sind hierzu nicht in der Lage, weil das Seiende, das sie zu ihrem Gegenstande haben, ohnehin schon durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit unbedingter Sicherheit festgestellt ist. Ich will, um einen kurzen Ausdruck zu haben, die Denkakte, die nur Allgemeingültigkeit, nicht zugleich auch Seinsgültigkeit fordern, als Denkakte der Form nach oder als formale Denkakte bezeichnen. Dafür dürfen auch die Ausdrücke „Urteile der Form nach" und „formale Urteile" eintreten. Den

Gegensatz dazu bildet der inhaltschaffende, inhaltfördernde, Denkakt. Ihm kommt beides: Allgemein- und Seinsgültigkeit zu. Ich will diese Denkakte kurz als inhaltliche Denkakte bezeichnen.[1])

Alle Wissenschaften gehen von formalen Urteilen aus.

3. Überall wo die Wissenschaft Tatsachen der reinen Erfahrung aufnimmt, um sie zu verarbeiten, ist ihr Erstes, daß sie die individuell-gültigen Aussagen der reinen Erfahrung als allgemeingültige Sätze ausspricht, sie zu „Urteilen der Form nach" steigert. Freilich ist dieser Schritt für sie so selbstverständlich, daß es von ihr nicht als besonderer Schritt angemerkt wird. Wenn beispielsweise der Psychologe seine eigenen mit Aufmerksamkeit erfaßten Erlebnisse als Bausteine für seine Wissenschaft benutzt, so tut er dies in dem Sinne, daß er das auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins Erfaßte sofort als „Urteile der Form nach" ausspricht. Mag in der älteren Weise beschreibend oder mag experimentell verfahren werden: in jedem Falle gilt das, was ein Ich an sich selber beobachtet hat, als ein Inhalt, der allgemein als dieser individuelle Bewußtseinsvorgang anerkannt werden muß. Mögen Andere in ihrem Bewußtsein auch Abweichendes finden: jedenfalls müssen sie anerkennen, daß in jenem Einzelbewußtsein das von dem Psychologen Behauptete stattgefunden hat. Nicht in allen Wissenschaften tritt das Ausgehen von „Urteilen der Form nach" so deutlich hervor wie in der Psychologie. Im Grunde aber beginnen alle Wissenschaften, auch die Natur- und Geschichtswissenschaften, mit solchen unvollständigen Urteilen. Nur ist dies dadurch verhüllt, daß die Urteile, die sie ausdrücklich an den Anfang stellen, bereits weitere Verarbeitungen der reinen Erfahrungstatsachen sind, — Verarbeitungen, die in mannigfaltiger Beziehung Seinsgültigkeit in sich schließen. So wenn der Physiker etwa das Urteil „Holz schwimmt auf dem Wasser" oder der Geschichtsforscher das Urteil „Luther fand auf der Wartburg Zuflucht" zugrunde legt. In diesen beiden Urteilen ist in weitem Umfange transsubjektive Seinsgültigkeit bereits mitgesetzt.

Kant.

Kant unterscheidet Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile. Jene haben objektive Gültigkeit, diese sind nur subjektiv gültig. Hier-

[1]) Die Bemerkungen, die Rickert gegen den Begriff der „formalen Urteile" (ich hatte schon in „Erfahrung und Denken" [S. 155 f.] den im Texte behandelten Unterschied gemacht) äußert, scheinen mir durchaus daneben zu gehen (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 358 f.).

nach könnte es scheinen, als ob die Kantischen „Wahrnehmungsurteile“ in Gegensatz zur Allgemeingültigkeit stünden. In Wahrheit schließt das, was Kant unter „subjektiv-gültig“ versteht, die Allgemeingültigkeit geradezu ein. Kant nämlich bezieht das Subjektiv-Gültige darauf, daß der Inhalt des Urteils lediglich ein in einem bestimmten Individuum zu einer bestimmten Zeit Vorhandenes bedeutet. Hiermit ist Allgemeingültigkeit in unserem Sinne durchaus verträglich. Denn das Behaupten eines „subjektiv-gültigen“ Inhalts schließt die Forderung in sich, daß jedermann das individuelle Vorkommnis, das den Inhalt der Behauptung bildet, anerkenne. So sind also die von Kant gewählten Beispiele „das Zimmer ist warm, der Zucker ist süß, der Wermut ist widrig“ freilich nur „subjektiv-gültig“; denn mit diesen Urteilen verlange ich nicht, „daß ich es jederzeit oder jeder andere es ebenso wie ich finden soll“.[1]) Wohl aber erhebe ich mit diesen Urteilen den Anspruch, daß der individuelle Seinsbestand, auf den sie sich beziehen, für das Denken überhaupt gelte. Die Allgemeingültigkeit in unserem Sinne hat also ihren Gegensatz nicht in dem „Subjektiv-Gültigen“ und den „Wahrnehmungsurteilen“ Kants. Ihren ausschließenden Gegensatz haben sie vielmehr in den als Spiel und Scherz ausgesprochenen, nicht ernstgemeinten Sätzen. Wenn ich etwas zum Spaß sage, so gibt es überhaupt nichts, dem zugestimmt werden könnte. Gegenüber solchen Sätzen verliert die Allgemeingültigkeit ihren Sinn.

Vollständige Denkakte.

Die inhaltlichen Denkakte fordern neben der Allgemeingültigkeit auch Seinsgültigkeit. Im inhaltlichen Denken setze ich ein von mir nicht Erfahrenes, ein mir nicht durch die Selbstgewißheit meines Bewußtseins Verbürgtes dennoch als seiend. Es ist mithin transsubjektive Seinsgültigkeit, was die inhaltlichen Denkakte fordern.

Nur die inhaltlichen Denkakte dürfen als vollverwirklichtes, vollständiges Denken gelten. Erst die inhaltlichen Denkakte offenbaren die Leistungsfähigkeit des Denkens. Erst sie führen zur Wissenschaft. Erst durch sie gibt es eine Welterkenntnis. Dies wird insbesondere aus den Untersuchungen über das „transsubjektive Minimum“ deutlich werden.

---

[1]) Kant, Prolegomena, § 18.

Neue Frage.

4. Jetzt indessen will ich die transsubjektive Bedeutung des vollständigen Denkens nicht ins Auge fassen. Ich lasse diese Seite zunächst auf sich beruhen und fasse das Denken nach der Seite seiner Verknüpfung ins Auge. Wir wissen: nur in der Weise des Verknüpfens von Inhalten kommt uns die Denknotwendigkeit zu Bewußtsein (vgl. S. 153). Jetzt frage ich: welche Bedingung muß das Verknüpfen von Inhalten erfüllt zeigen, damit es ein Verknüpfen nach Denknotwendigkeit werde? Mit anderen Worten: welchem Kriterium gemäß muß sich das Verknüpfen verhalten, wenn es denknotwendiges Erkennen werden soll?

Bedeutung der neuen Frage.

Es steht uns fest, daß die sachliche oder logische Notwendigkeit dasjenige ist, was uns jeweilig zu dem seinsgültigen Inhalt hinzwingt. Wenn ich jetzt nun nach der Bedingung oder dem Kriterium frage, wonach sich die Verknüpfungen des Denkens zu richten haben, so kann dies natürlich nicht in dem Sinn gemeint sein, daß damit ein über der sachlichen oder logischen Notwendigkeit stehender Maßstab gefordert werde. Die Denknotwendigkeit ist ein schlechtweg letztes Gewißheitserlebnis. Es entbehrt jedweden Sinnes, nach einem noch höheren Kriterium für das Denken zu suchen. So kann also jene Frage nur die Bedeutung haben, daß die sachliche oder logische Notwendigkeit als solche aufgerollt werden solle. Nur um das, als was sich uns die Denknotwendigkeit selbst darbietet, kann es sich handeln. Die Denknotwendigkeit soll als die Verknüpfungsweise, die sie eben ist, als das Kriterium, das sie selbst bedeutet, charakterisiert werden.

Identität und Widerspruch: als vermeintliche einzige logische Normen.

5. Es empfiehlt sich, dieser Frage zunächst in negativer Weise näher zu treten.

In der Geschichte des menschlichen Denkens begegnet man häufig der Ansicht, daß die Denknotwendigkeit sich ausschließlich in den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs ausspreche. (Ich nehme hier beide Gesetze zusammen; auf den Unterschied zwischen ihnen kommt es hier nicht an.) Nur wo etwas rein aus Identität und Widerspruch folge, liege logische Notwendigkeit vor. Das Denken verfüge über kein anderes Mittel, um etwas als notwendig zu erweisen. Soweit wir auf andere Weise, durch inhaltvollere Kategorien, durch das Wesen der Sache,

durch die Natur des Gegebenen, durch die den Tatsachen innewohnenden Triebkräfte, zur Annahme notwendiger Zusammenhänge kommen, sei dies eben nicht mehr logische Notwendigkeit, sondern eine Notwendigkeit anderer Art.

Leibniz. Vor allem ist hier schon auf Leibniz hinzuweisen. Überall, wo er in seinen Schriften auf den Unterschied der ewigen, notwendigen und der tatsächlichen, zufälligen Wahrheiten zu sprechen kommt, geschieht dies unter dem leitenden Gesichtspunkt, daß im Reiche der Denknotwendigkeit oder der Vernunft das einzige Prinzip in dem Gesetz des Widerspruches (ich könnte ebensogut sagen: in dem Gesetz der Identität) liege. In der Zurückführung auf den Satz des Widerspruches bestehe das Kriterium der ewigen Wahrheiten. Denselben Gedanken drückt er auch so aus, daß das höchste Kriterium für Vernunftwahrheiten in der Zurückführung auf identische Sätze besteht, d. h. auf Sätze, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält. Vernunftwahrheiten beweisen: dies heißt daher bei Leibniz: sie analysieren bis auf identische Sätze hin. Im Reiche der Tatsachen gibt es zwar auch Wahrheiten; allein die Notwendigkeit dieser Wahrheiten stammt nicht aus dem Denken. Leibniz stellt die Sache so dar, daß die Tatsachen als Tatsachen nur eine geringere, relative Notwendigkeit aus sich zu erzeugen vermögen. Im besonderen läßt Leibniz die Erfahrungswahrheiten in dem, was wir in unserem Selbstbewußtsein erfassen, und in der Übereinstimmung der Tatsachen untereinander gegründet sein. Damit ist für Leibniz gesagt, daß diese Wahrheiten keinen logischen Ursprung und Charakter haben.[1])

Kant. Auf einem verwandten Boden steht der vorkritische Kant. In der Schrift über die negativen Größen und sonst vertritt er den Standpunkt, daß alles logische Verknüpfen, alles „Verstehen“ nach der Regel der Identität erfolge. Dagegen lasse sich nicht einsehen, „wie etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe“. Hier liege etwas vor, dem gegenüber alles Verstehen versage.[2])

---

[1]) Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis (bei Erdmann, S. 80). — De Synthesi et Analysi universali (bei Cassirer, Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 1, S. 45 ff.). — Monadologie, § 31 ff.

[2]) Kant, Werke, Ausgabe von Rosenkranz, Bd. 1, S. 157 ff. Ebenso in den Träumen eines Geistersehers (Bd. 6, S. 103).

Riehl, B. Erdmann, Lotze, Hartmann.

Ich habe nicht die Absicht, die Geschichte der Erkenntnistheorie und Logik in ihrem Verlaufe daraufhin anzusehen, wo und wie sich darin die Anschauung von der Gleichsetzung der Denknotwendigkeit mit dem Identitäts- und Widerspruchsprinzip geltend gemacht hat.[1]) Ich begnüge mich damit, auf einige Vertreter dieser Ansicht aus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart hinzuweisen.

Riehl erklärt: „Das alleinige Prinzip der logischen Begründung ist das Prinzip der Identität". Die logische Begründung ist „ausschließlich durch die Identität der Begriffe vermittelt". Mit der deutlichen Selbstbesinnung auf das Denkgesetz der Identität wird uns sofort die allgemeine Forderung der Begründung bewußt. Die Identität ist sowohl das treibende Motiv des logischen Begründens wie auch das Ziel, dem es zustrebt.[2])

Nach Benno Erdmanns Auffassung ist der Grundsatz der Identität (samt seinem Folgesatz: dem Grundsatz der Nichtidentität) die erschöpfende Bezeichnung der grundlegenden logischen Verhältnisse.[3]) Bei Lotze besteht eine gewisse Ungeklärtheit. Er scheint sich nur schwer dazu entschließen zu können, die synthetische Zusammengehörigkeit als außerhalb der Tragweite des Logischen fallend anzusehen. Schließlich aber läuft es doch bei ihm darauf hinaus, daß das einzige logische Mittel im Identitätsgrundsatze besteht. Und dennoch hat Lotze ein überaus scharfes Auge für die geradezu erschreckende Unergiebigkeit dieses Grundsatzes.[4])

Von völlig anderen Voraussetzungen aus kommt Hartmann zu einer ähnlichen Bewertung dieses Prinzips; nur bevorzugt er seinen negativen Ausdruck: den Satz vom Widerspruch. Die logische Notwendigkeit ist für ihn rein formaler Natur: sie ist allein durch den Satz vom Widerspruch bestimmt. Die eigentümliche Metaphysik, mit der dieser „formalistische und inhalts-

---

[1]) Gottfried Ploucquet hat eine strenge, folgerichtige Identitätstheorie zur Grundlage der Logik gemacht (Karl Aner, Gottfried Ploucquets Leben und Lehren; Halle, 1909; S. 17 ff.).

[2]) Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Bd. 2 (1879), S. 228, 239, 245 ff.

[3]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 248. Vgl. S. 372, 384.

[4]) Lotze, Logik, S. 570 ff., 592, 596.

leere“ Charakter der „logischen Determination“ zusammenhängt, geht uns hier nichts an. Genug, das Logische kennt nur die eine Norm: „der Widerspruch soll nicht sein“. Ein inhaltliches Prinzip gibt es im Logischen nicht. Alles Inhaltliche entsteht durch den Zusammenstoß des Formal-Logischen mit dem Wollen.[1])

Leistungsunfähigkeit des Identitäts- und Widerspruchssatzes.

6. Wie müßte sich unserem Erleben das denknotwendige Verknüpfen darstellen, wenn die logische Notwendigkeit ausschließlich in dem Sichrichten nach den Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs bestünde? Wie weit auch die Auffassungen von Identität und Widerspruch auseinandergehen mögen: darin herrscht Übereinstimmung, daß sich auf Grundlage dieser beiden Prinzipien niemals darüber Sicherheit gewinnen lasse, ob mit einem Inhalt (A) ein anderer Inhalt (B) verknüpft werden müsse. Wenn für das Denken nur Identität und Widerspruch die Richtschnur bildeten, so könnte sich die Denknotwendigkeit (vorausgesetzt, daß dann überhaupt noch von einer solchen die Rede sein dürfte) nur darauf erstrecken, daß von einem Inhalte solches, was in ihm als bereits enthalten anerkannt ist, ausgesagt werden könne. Dafür reichte das Prinzip der Identität und gleichermaßen das des Widerspruchs aus. Es wäre eine Versündigung wider das eine wie wider das andere, wenn das, was in einem Inhalte als darin eingeschlossen zugegeben ist, als ihm nicht zukommend angesehen würde. Ist mir gewiß, daß ein Ganzes aus diesen bestimmten Teilen besteht, oder daß ein Ding diese bestimmten Eigenschaften hat, so wäre die Denknotwendigkeit, auch falls sie nur in Identität und Widerspruch bestünde, doch völlig hinreichend für die logische Begründung der Aussage: dieser Teil kommt diesem Ganzen, diese Eigenschaft kommt diesem Dinge zu. Man sieht: die Denknotwendigkeit wäre dann wenig nütze. Sie würde nur dazu dienen, das bereits Erkannte nochmals als Urteil zu formulieren. Jegliche Förderung der Erkenntnis wäre für das Denken ausgeschlossen. Das Denken hätte dann nur den Beruf, das bereits Erkannte dem Erkennen nochmals zu Bewußtsein zu bringen. Das Denken könnte sich dann nur in Tautologien bewegen.

---

[1]) Hartmann, Philosophie des Unbewußten, Volksausgabe (1913), Bd. 2, S. 237 f. — Kategorienlehre (1896), S. 284 f., 308 f., 324 f.

Alles synthetische Erkennen unmöglich auf ausschließlicher Grundlage von Identität und Widerspruch.

Ich frage mich nun, ob das, was ich in dem Vollziehen der Denknotwendigkeit erlebe, diesem Bilde gleiche. Die Antwort kann nur entschieden verneinend lauten. Wo auch immer ich mir denkend einen Inhalt erarbeite, geschieht dies so, daß ich von einem Inhalt aus zu einem neuen Inhalt hingezwungen werde. Auch wer auf dem von mir vertretenen Standpunkt nicht steht, wird zugeben, daß aller Fortschritt der Wissenschaft auf synthetischen Urteilen beruhe, und daß die Wissenschaft sich auf demselben Flecke herumdrehen müßte, wenn sie sich lediglich nach Identität und Widerspruch richten wollte. Kein synthetisches Urteil läßt sich ausschließlich mittels der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs leisten. Die im synthetischen Urteil zum Ausdruck kommende Denknotwendigkeit trägt einen Maßstab von wesentlich anderer Art in sich, als es das Prinzip der Identität und des Widerspruches ist. Soweit also das Erkennen aus synthetischen Denkakten besteht, macht sich in ihm eine Denknotwendigkeit geltend, die nicht bloß durch das Identitäts- und Widerspruchsgesetz bestimmt ist.

Ein Einwand.

7. Gegen diese Betrachtung kann sich ein Einwand erheben. Man könnte sagen: freilich liege in den synthetischen Urteilen eine Notwendigkeit, die nicht bloß durch das Identitäts- und Widerspruchsprinzip bestimmt ist. Allein dieses Mehr an Notwendigkeit stamme nicht aus dem Denken, sei nicht logischer Art. Soweit die in den synthetischen Urteilen enthaltene Notwendigkeit logischer Art sei, ergebe sie sich ausschließlich aus der Identitäts- und Widerspruchsnorm. Was diese Notwendigkeit darüber hinaus sei, komme nicht auf Rechnung des Logischen, sondern sei eine außerlogische Nötigung. Man pflegt dabei an Vorstellungsökonomie, an Nützlichkeitsbedürfnisse, an Gewohnheit und dergleichen zu denken. Die Tatsachen der Erfahrung lassen sich, so gibt man zu, freilich nicht ausschließlich an dem Leitfaden der Identität und des Widerspruchs wissenschaftlich verarbeiten. Es müssen von anderswo Nötigungen dazutreten. Diese Nötigungen aber haben, so meint man, mit logischer Notwendigkeit nichts zu schaffen. Sie seien, wie man sie auch im Besonderen auffassen möge, jedenfalls alogischer Art.

Die inhaltvolle Auffassung vom Logischen.

An späterer Stelle (in den drei letzten Kapiteln des siebenten Abschnitts) werde ich ausführlich die Versuche behandeln, welche

die Notwendigkeit des Urteilens auf alogische Triebfedern zurückführen wollen. Ich werde dort zeigen, daß alle diese Versuche, so scharfsinnig und erfinderisch sie auch verfahren mögen, gänzlich fehlschlagen. Hier muß ich mich mit dieser Berufung auf das weiterhin zu Leistende begnügen.

Demnach gelangen wir, wenn wir uns auf den Boden des dort zu Beweisenden stellen, zu dem Ergebnis, daß das gewaltige und entscheidende Mehr an Notwendigkeit, das über die Identitäts- und Widerspruchsnorm hinaus, in jedem synthetischen Urteil liegt, gleichfalls logische Notwendigkeit ist. Und man muß sich gegenwärtig halten, wieviel hiermit gesagt ist. Nicht nur etwa das sogenannte syllogistische Verfahren, sondern die gesamte Bearbeitung der Erfahrungstatsachen vollzieht sich, soweit hierbei Notwendigkeit vorkommt, mit logischer Notwendigkeit. Wenn ich urteile: dieser Rosenstock ist infolge der Kälte des letzten Winters zugrunde gegangen, so ist es logische Notwendigkeit, die mich bestimmt, den Zustand des Rosenstockes mit der Winterkälte als Ursache in Verbindung zu setzen.

Man darf geradezu sagen: hier ist ein Punkt, wo sich zwei grundverschiedene Auffassungen vom Logischen scheiden. Nach der einen Auffassung erschöpft sich das Logische im Identitäts- und Widerspruchsprinzip; derart daß alles, was als logisch angesehen sein will, sich als durch die Identitäts- und Widerspruchsnorm gesetzt aufweisen muß. Gemäß der anderen Auffassung ist das Logische ungleich inhaltvoller. Alle sachlich-notwendigen Verknüpfungen fallen dann hinsichtlich ihrer Notwendigkeit in das Logische. Das Logische schließt dann eine über die Identitäts-Notwendigkeit weit hinausreichende, wesentlich mehr in sich fassende Notwendigkeit ein. So stehen sich eine leere und eine inhaltvolle Auffassung vom Logischen gegenüber. Worin diese inhaltvollere logische Notwendigkeit besteht, wird weiterhin zu ermitteln sein.

Weiterer Schritt: alles seinsgültige Denken synthetisch.

8. Zunächst ist folgender entscheidende Schritt zu vollziehen. Es gibt überhaupt keinen „inhaltlichen“ (oder was dasselbe ist: keinen seinsgültigen oder „vollständigen“) Denkakt, der nicht synthetisch wäre. Ausschließlich durch das Identitäts- und Widerspruchsprinzip ist kein „inhaltlicher“ Denkakt gewährleistet. Wir erinnern uns hier daran, daß das Denken geradezu seinen Sinn

und Zweck darin hat, das Erfahrene durch Ergänzung, Einschaltung, Unterbauung von Unerfahrbarem logisch begreiflich zu machen. Jeder seinsgültige Denkakt ist logisch notwendiges Setzen von Transsubjektivem (wobei immer von den im zweiten und dritten Kapitel dieses Abschnittes behandelten Sonderfällen abgesehen ist). Ist aber das seinsgültige Denken stets auf ein Transsubjektives gerichtet, so ist damit ohne weiteres ganz allgemein für alles seinsgültige Denken der synthetische Wesenszug gegeben. Alles inhaltliche Denken besteht ja geradezu darin, daß durch das Hinzudenken eines Unerfahrbaren zu einem Erfahrungsgegebenen ein Neues gewonnen wird.

Beispiele.

Schon im zweiten Kapitel habe ich durch verschiedene typische Beispiele die Überzeugung zu begründen versucht, daß das seinsgültige Denken stets ein Erschließen von Transsubjektivem ist. Einige weitere Beispiele mögen hier folgen. Der Arzt urteilt auf Grund einer Harnuntersuchung: dieser Harn enthält Zucker. Zu welcher Naturauffassung er sich auch bekennen mag: zweifellos meint er mit diesem Urteil etwas von seinem individuellen Wahrnehmungsinhalt völlig Unabhängiges, ein für ihn schlechtweg Unerfahrbares. In seinem Urteil ist das Erschließen eines Transsubjektiven enthalten. Wenn ich angesichts eines gewissen Befundes urteile: der Brand dieses Hauses ist durch verbrecherische Absicht entstanden, so behaupte ich damit einen von Anfang bis zu Ende außerhalb der Selbstgewißheit meines Bewußtseins fallenden Vorgang. Von Wahrnehmungsinhalten, die ich habe, schließe ich auf transsubjektiv vorhandene Innenvorgänge transsubjektiv vorhandener Menschen und auf bestimmte Einwirkungen dieser Menschen auf das transsubjektiv vorhandene Etwas, das meinen Wahrnehmungen von der Außenwelt entspricht. Ebenso wenn ich etwa von gewissen Erziehungsmaßregeln, die in meinen Wahrnehmungsumkreis fallen, auf einen verweichlichenden Einfluß schließe, der von ihnen auf die Zöglinge ausgehen muß: so greift mein Denken, anknüpfend an Tatsachen, die mir kraft der reinen Erfahrung gegeben sind, sofort vermöge logischer Notwendigkeit ins Transsubjektive hinüber, um dort mit allen weiteren Gliedern des Erwägens zu verweilen. Der Nerv des Denkens ist seine synthetische Stoßkraft. Das vom Denken ausgeübte Knüpfen ist ein Weitertreiben

von Inhalt zu Inhalt; genauer: vom Erfahrenen zum Unerfahrbaren oder Transsubjektiven.

Der Zusammenhang zwischen zwei Erfahrungstatsachen: transsubjektiv.

Vielleicht tritt uns hier die bedenkenerhebende Frage entgegen: können denn nicht auch zwei oder mehrere Tatsachen der reinen Erfahrung unter Ausschluß alles Unerfahrbaren denkend verknüpft werden? Warum sollte sich die Synthesis nicht ausschließlich innerhalb der reinen Erfahrung halten können? Ich sehe fließendes Wasser und das sich bewegende Mühlrad; ich sehe den Blitz und höre den Donner; ich habe Magenbeschwerden und spüre einen verdorbenen Geschmack. In diesen zweigliedrigen Fällen werden — so sagt der Gegner — die beiden Glieder als Ursache und Wirkung verknüpft, es wird also denknotwendig verfahren, und dennoch wird damit durchaus nicht ins Transsubjektive hineingegriffen. Dies *scheint* indessen doch nur so zu sein. Der Gegner übersieht, daß der *Zusammenhang*, in dessen Erschließen die Leistung des Denkens besteht, außerhalb der reinen Erfahrung fällt. Nur die beiden Glieder des Zusammenhanges gehören der reinen Erfahrung an; der Zusammenhang *als* Zusammenhang ist nicht in der reinen Erfahrung gegeben, sondern vom Denken als wesensgültig hinzugefordert. Auch hier also macht sich die ins Transsubjektive hinausstoßende Kraft des Denkens geltend. Theodor Lipps erblickt in dem Ergänzen der unmittelbaren Erfahrung durch Transzendentes *eine* wesentliche Aufgabe des Denkens.[1]) Meine Auffassung geht weiter: nicht eine, sondern (immer abgesehen von jenen Sonderfällen) die *einzige* Aufgabe des seinsgültigen Denkens besteht in der Ergänzung des in der unmittelbaren Erfahrung Gegebenen.

Verknüpfen von transsubjektiven Gliedern.

9. Vom Standort der Erfahrung aus greift das Denken in das Transsubjektive. An das Erfahrungsgegebene Unerfahrbares logisch notwendig knüpfen: darin liegt die Wesensaufgabe des Denkens. Seine Aufgabe ist synthetischer Art.

[1]) Theodor Lipps, Grundzüge der Logik, S. 4, 10 f. Die andere, einfachere Aufgabe des Denkens findet Lipps im „Ordnen des unmittelbar Gegebenen". Dieses Ordnen fällt vielmehr teils in die Sphäre der Selbstgewißheit des Bewußtseins, teils unter das seins- und wesensgültige Denken. — Besonders scharf findet sich die ergänzende, „interpolierende" Leistung des Denkens gegenüber dem „ungeordneten, zusammenhangslosen Aggregat" der reinen Erfahrung bei Otto Liebmann (Die Klimax der Theorieen, 1884, S. 64 ff.) hervorgehoben.

Daraus aber folgt keineswegs, daß die Synthese, in der der Denkakt besteht, in jedem Falle Erfahrenes zu dem einen seiner Glieder habe. Hat sich das Denken einmal ins Transsubjektive hinübergeschwungen, dann kann es innerhalb des Transsubjektiven weitere Synthesen vollziehen. Es gibt Denkakte in Fülle, die Transsubjektives an Transsubjektives knüpfen, die sich von einem Transsubjektiven zum anderen treiben lassen. Inwieweit hierbei die Erfahrung Dienste leistet, dies ist eine Frage, die uns hier nichts angeht. Hier soll nur darauf Gewicht gelegt werden, daß das Denken Synthesen nicht nur insofern vollzieht, als es das Erfahrungsgegebene durch Transsubjektives ergänzt, sondern auch insofern, als es, einmal im Transsubjektiven angelangt, von einem transsubjektiven Glied zu einem anderen weiterschreitet. Wenn wir also alle „inhaltlichen" Denkakte als Synthesen bezeichnen, so hat uns dabei beiderlei vor Augen zu stehen: die Synthesis von Erfahrungsgegebenem mit Transsubjektivem und die weiterschreitende Synthesis zwischen transsubjektiven Gliedern. Wenn ich urteile: meinen Tonempfindungen liegen Bewegungsvorgänge zu Grunde, so ist dies eine Synthesis zwischen Tatsachen der reinen Erfahrung auf der einen und transsubjektiven Gliedern auf der anderen Seite. Urteile ich dagegen: die Schwingungen der tönenden Saiten unterliegen diesen bestimmten Gesetzen, so gehören die beiden Glieder der Synthese dem Bereiche des Transsubjektiven an.

Kein seinsgültiger Denkakt: rein analytisch.

Ich füge nichts Neues hinzu, sondern spreche das gewonnene Ergebnis nur in negativer Form aus, wenn ich sage: es gibt keine seinsgültigen Denkakte von streng analytischer Natur. Das analytische Urteil soll nicht geleugnet werden. Nur soviel ist gesagt, daß es nicht unter die seinsgültigen oder inhaltlichen Denkakte fällt. Das analytische Urteil ist nur ein Denkakt der Form nach.

Synthetisch in strengem Sinne verstanden.

Es wird nicht überflüssig sein, ein für allemal ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß der Ausdruck „synthetisch" von mir in dem Sinne nicht des Verknüpfens überhaupt, sondern des weiterschreitenden, Neues hinzunehmenden Verknüpfens genommen wird. Synthesis in dem farblosen Sinne des Verbindens ist auch das streng analytische Urteil. Auch der Satz „A = A" ist eine Synthesis in diesem gleichgültigen Sinn. Wenn hier

dagegen von Synthesis die Rede ist, so ist dies in betontem Sinne gemeint.

Einwand von der analytischen Methode her.

10. Jetzt gilt es, das analytische Verfahren des Erkennens in gewisser Richtung in den Kreis der Erwägung zu ziehen. Der hier vertretenen Auffassung, wonach die Urfunktion des „vollständigen" (mit andern Worten: inhaltlichen, seinsgültigen) Denkens im Fortschreiten zu einem Anderen, Neuen besteht, stellt sich nämlich die Tatsache des zergliedernden Erkenntnisverfahrens als ein Einspruch entgegen, dem es an Scheinbarkeit nicht mangelt. Die analytische Methode besteht doch; sie wird von den Wissenschaften ausgeübt. Wie verträgt sich dies mit der geringen Bewertung des analytischen Urteils und mit der Ansicht, daß alles wahrhafte Denken ein Weiterschreiten zu neuem Inhalt ist. Unsere Auffassung wird sich durch den Nachweis zu bewähren haben, daß auch an dem analysierenden Erkennen inhaltliches (seinsgültiges) Denken wesentlich beteiligt ist und dieses den Charakter der Synthesis trägt.

Zwei Fälle von Analyse.

Ich betrachte zunächst den Fall, daß der zu analysierende Gegenstand in der reinen Erfahrung vorliegt. Da hat man sich nun sofort vor einer Zweideutigkeit zu hüten, die dem Worte „Analysieren" anhaftet. Der zu analysierende Gegenstand ist in der reinen Erfahrung gegeben: dies liegt fest. Nun sind zwei Fälle möglich: es können erstlich auch die durch Analyse herausgehobenen Teile, Eigenschaften, Seiten, Beziehungen gleichfalls in der reinen Erfahrung gegeben sein; sodann aber spricht man von Analyse auch dort, wo die Faktoren, aus denen sich der erfahrungsgegebene Gegenstand zusammensetzt, der Erfahrung unzugänglich sind und allererst erschlossen werden müssen. Es kann die Aufgabe bestehen, das Wasser oder die Luft nach dem unmittelbaren sinnlichen Eindruck zu beschreiben. Das ist Analyse im ersten Sinn. Die Aufgabe kann aber auch lauten: Wasser oder Luft soll auf die chemischen Bestandteile hin zerlegt werden. Die Erkenntnisakte, durch die die chemische Zusammensetzung von Wasser oder Luft aufgedeckt wird, sind Analysen im zweiten Sinn.

Erschließende Erfahrungsanalyse.

Man sieht ohne weiteres ein: gehören die durch Analyse herauszuholenden Faktoren dem Jenseits der Erfahrung an, so müssen sie, mag auch der Gegenstand, dem die Analyse gilt, in der Erfahrung gegeben sein (wie etwa das wahrgenommene

Wasser), doch erst aus den in der Erfahrung enthaltenen Anhaltspunkten erschlossen werden. Das heißt: synthetisches Denken muß zur Aufdeckung der gesuchten Faktoren aufgewandt werden. Um ein anderes Beispiel anzuführen: ich will den Charakter eines Menschen, den ich kenne, zergliedern. Auch hier liegt nicht etwa die Aufgabe vor, die Gesichts-, Gehörs- und sonstigen Wahrnehmungseindrücke, die ich von dem Individuum empfangen habe, in ihre Merkmale zu zerlegen und diese Merkmale zu gruppieren und zu ordnen; sondern das Zergliedern des Charakters besteht in einem synthetischen Vordringen von diesen Erfahrungsgegebenheiten aus zu den bleibenden Richtungen im Seelenleben des anderen, also zu weit hinter allem Erfahrbaren liegenden Faktoren. Die Analyse dieser zweiten Art hebt sich sonach durchaus in synthetisches Erschließen auf. Ich will diese zweite Art der Erfahrungsanalyse als erschließende Erfahrungsanalyse bezeichnen.

Reine Erfahrungsanalyse.

Anders ist über die Analyse der ersten Art zu urteilen. Hier sind die durch Analyse hervorgehobenen Faktoren in der Erfahrung gegeben. Hier beruht daher das Zerlegen und Beschreiben erkenntnistheoretisch nur auf der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Wenn ich frage: warum ist es gültig, daß ich an dem Wahrnehmungsbild, das ich von einer Pflanze habe, Wurzel, Stengel, Blätter usw. unterscheide, so lautet die Antwort: weil die reine Erfahrung dies aufweist. Man erinnert sich hier an das über die „unmittelbare Beziehungsgewißheit“ Gesagte (S. 98 ff.): die Selbstgewißheit des Bewußtseins verbürgt mir nicht nur das Hier und Jetzt, sondern auch Ähnlichkeiten und Unterschiede. Die Gewißheit der Erfahrungsanalyse beruht also hier ausschließlich auf der Selbstgewißheit des Bewußtseins, nicht auf Denken. Man darf daher hier von reiner Erfahrungsanalyse reden. Dies gilt auch für den Fall, daß die Faktoren in dem Gegenstande zwar dunkel und undeutlich enthalten sind, aber durch Hinwendung der Aufmerksamkeit scharf aufgefaßt werden können. Auch in diesem Falle bewegt man sich rein innerhalb der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Wenn dagegen das Hinwenden der Aufmerksamkeit nicht genügt, um die dunkel im Ganzen schlummernden Faktoren zu Bestimmtheit zu erheben, sondern hierzu ein erschließendes Verfahren von nöten ist, so

ist Erfahrungsanalyse jener zweiten Art vorhanden: das Denken muß aufgeboten werden, um die durch Analyse herauszuholenden Faktoren zu gewinnen.

Eines freilich ist noch hinzuzufügen: die Aussage der Selbstgewißheit des Bewußtseins wird durch das hinzutretende Denken zur Allgemeingültigkeit erhoben. So entsteht ein Denkakt der Form nach. Die Urteile, in denen sich die reine Erfahrungsanalyse ausspricht, sind Denkakte „formaler" Art. Inhaltlich aber beruhen sie ausschließlich auf der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Die leitenden Gesichtspunkte bei der Analyse.

11. Noch eine Schwierigkeit ist dabei ins Auge zu fassen. Die Analyse pflegt nicht auf Geratewohl unternommen zu werden; sondern sie geht nach leitenden Gesichtspunkten vor sich. Dies gilt von jeder Form der Analyse. Irgendeine Richtschnur bestimmt die Auswahl und Anordnung der Teile, Eigenschaften, Seiten und dergleichen. Die leitenden Gesichtspunkte werden andere sein, je nachdem man durch die Analyse eine Einteilung nach Gattungen, Arten und Unterarten erstrebt oder zu einfacheren und allereinfachsten Elementen gelangen will. Es fragt sich nun: wie verhält sich die Anteilnahme der leitenden Gesichtspunkte an der Analyse zum Denken? Ist die Beteiligung der leitenden Gesichtspunkte an der Analyse stets als eine Beteiligung des Denkens anzusehen? Und ist das etwa hierbei vorkommende Denken gleichfalls ein Denken von synthetischer Art?

Leitende Gesichtspunkte aus Wesenszusammenhängen.

Die leitenden Gesichtspunkte sind entweder den Wesenszusammenhängen des in Frage stehenden Gebietes entnommen, oder aber sie dienen ausschließlich dem Bedürfnis nach Übersichtlichkeit, dem Verlangen, sich zurechtzufinden, dem Vergnügen an Ordnung.

Jenes ist bei allen wissenschaftlich befriedigenden Einteilungen der Fall. Die Gattungen und Arten werden hier gemäß den Gebilden und Stufen aufgestellt, die sich durch den Aufbau und die Entwicklung des jeweiligen Gebietes ergeben. Wenn die Pflanzen- und Tierwelt gemäß der Entwicklung der höheren Arten aus den niedrigeren gegliedert wird, so liegt dabei der Gedanke zugrunde, daß nicht nach willkürlich aufgegriffenen Kennzeichen, sondern nach Zusammenhängen, die im Stufengang der Natur selbst gegründet liegen, die Gruppierungen geschaffen werden. Ebenso

kann etwa die Einteilung der Menschen nach Temperamenten aus gewissen Wesenszusammenhängen des Seelenlebens heraus gewonnen sein. Hier liegt sonach die Sache so, daß der leitende Gesichtspunkt selbst das Ergebnis synthetischen Denkens ist. Zugleich versteht es sich nach allem früher Dargelegten von selbst, daß dieses Denken von transsubjektiver Seinsgültigkeit ist. Denn so etwas wie Wesenszusammenhang ist ja in der Erfahrung nicht aufweisbar. So tritt also innerhalb der „reinen" Erfahrungsanalyse zu der Selbstgewißheit des Bewußtseins, kraft deren uns die herausanalysierten Faktoren gewiß sind, noch insofern ein Einschlag synthetischen Denkens hinzu, als die leitenden Gesichtspunkte aus Wesenszusammenhängen stammen. In der „erschließenden" Erfahrungsanalyse dagegen entsteht hierdurch nur eine Vermehrung des ohnehin schon grundlegend beteiligten synthetischen Denkens.

Leitende Gesichtspunkte alogischer Art.

In dem anderen Falle verdanken die leitenden Gesichtspunkte ihr Vorhandensein ausschließlich dem Bedürfnis nach Vereinfachung, Übersichtlichkeit, Ordnung und dergleichen. Ich kann etwa einen aufrechtstehenden Gegenstand so beschreiben, daß ich von oben, oder auch so, daß ich von unten mit der Aufzählung seiner Merkmale beginne. Ich kann die Flüsse eines Landes nach der Länge ihres Laufes, die Städte eines Landes nach der Anzahl der Einwohner, die Länder Europas etwa nach der Zugehörigkeit der Bewohner zu den verschiedenen Religionen ordnen. Man kann die Menschen nach der Form des Schädels, nach der Beschaffenheit der Haare einteilen. Überall nun, wo ein Leitfaden nicht darum gewählt ist, weil er in Wesenszusammenhängen wurzelt, sondern weil er leichteren Überblick, bequemeres Sichzurechtfinden verspricht, handelt es sich überhaupt nicht um etwas, was aus dem Denken stammt, sondern um ein abseits von aller logischen Notwendigkeit liegendes Bedürfnis. Es ist schließlich das Vergnügen an bequemer Übersichtlichkeit, die Lust an Einfachheit und Ordnung, was mit psychologischer Nötigung das Wählen einer gewissen Richtschnur für das Analysieren herbeiführt. Auf diese Frage wird erst in einem späteren (dem siebenten) Abschnitt — dort nämlich, wo von der Auflösung des Denkens in alogische Triebfedern die Rede sein wird — ein völlig aufhellendes Licht fallen. So ist also die Richtschnur, durch die

sich die Analyse leiten läßt, entweder in synthetischem Denken gegründet, oder die Denknotwendigkeit ist überhaupt nicht daran beteiligt.

Analyse transsubjektiver Begriffe.

12. Es ist nach diesen Ausführungen fast überflüssig, auch noch auf den Fall einzugehen, daß der zu analysierende Gegenstand selbst schon transsubjektiver Art ist. Auch hier sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder habe ich mir von dem zu analysierenden transsubjektiven Gegenstande bereits einen vollständigen Begriff gebildet, derart daß sich die Faktoren des Begriffs, sobald ich die Aufmerksamkeit darauf lenke, vor meinem Bewußtsein ausbreiten. In diesem Fall ist die Begriffsanalyse, rein als solche, d. h. abgesehen von der vorausgegangenen Erarbeitung des Begriffs, erkenntnistheoretisch betrachtet, nichts anderes als eine reine Erfahrungsanalyse. Die Arbeit des synthetischen Denkens liegt voraus. Ein Begriff mit seiner Gliederung ist aus dem entsprechenden Seinsgebiete heraus bereits erarbeitet worden. Die Analyse tut nichts weiter, als daß sie die für das Bewußtsein bereits vorhandene Zusammensetzung des Begriffs auseinandernimmt, die Glieder des Begriffs aufzählt und ordnet. Diese Begriffsanalyse als solche ist also hinsichtlich der Anteilnahme der Denknotwendigkeit so zu beurteilen wie die reine Erfahrungsanalye.

Das analytische Urteil.

Dies gilt, nebenher bemerkt, nicht bloß von der Analyse transsubjektiver Begriffe, sondern von der Begriffsanalyse überhaupt. Setze ich voraus, daß mir die Merkmale, Momente, Seiten eines Begriffs bereits bekannt sind, so ist die Analyse nichts weiter als eine auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gemachte Aussage. Hiermit ist das „analytische Urteil“ in die richtige erkenntnistheoretische Beleuchtung gerückt. Das analytische Urteil ist also seinem Inhalt nach überhaupt kein eigentlicher Denkakt, sondern eine der Selbstgewißheit des Bewußtseins zuzuschreibende Äußerung. Nur das „formale“ Denken ist an ihm beteiligt, insofern das, was die Selbstgewißheit aussagt, ins Allgemeingültige erhoben wird (vgl. S. 209).

Oder die Sache liegt so, daß unter der Analyse eines transsubjektiven Gegenstandes (etwa der Begriffe Substanz, Atom, Kraft, Unendlich, Gott) die Erarbeitung der Faktoren, aus denen er besteht, mitverstanden wird. Dann wird natürlich eine Fülle syn-

thetischen Denkens in das Verfahren der Analyse selbst als grundlegend hereingezogen.

Sonach liegt das Ergebnis dieser Betrachtungsreihe klar vor Augen: soweit an dem analysierenden Verfahren überhaupt „inhaltliche" (seinsgültige) Denkakte Anteil haben, sind sie synthetischer Art. Auch das analysierende Verfahren bildet somit keinen Einspruch gegen die synthetische Urfunktion des Denkens.

Synthese in einem weiten und flachen Sinn.

13. Wie ich schon vorhin (S. 209) bemerkt habe, nehme ich Synthese in einem strengen Sinn. Ich verstehe darunter die Verknüpfung des Einen mit einem Anderen, den Fortschritt also zu einem Neuen. In einem abgeflachten Sinne nämlich dürfen auch diejenigen Erkenntnistheoretiker, die alles Denken auf Identität und Widerspruch gründen, die Denkakte als Synthesen bezeichnen. Dann bedeutet aber Synthesis lediglich Verbindung, Zusammenfügung. Das Fortschreitende, Neugewinnende, also gerade der für mich wesentlich zum Begriff der Synthese gehörende Faktor, ist dann nicht vorhanden. In dieser blassen Bedeutung wäre dann sogar auch der tautologische Satz „A = A" eine Synthese. Es ist freilich unbestreitbar richtig, daß alles Denken zugleich eine Synthese in diesem weiten Sinne ist. Aber dieser Satz ist von nahezu selbstverständlicher Art. Die Synthesis in dem hier vertretenen engeren Sinne dagegen betrifft ein schwieriges und umstrittenes Problem.

Verhältnis der Allgemeingültigkeit zum Synthetischen.

Welches ist denn nun das Verhältnis der Allgemeingültigkeit des Denkens zu seiner synthetischen Natur? Selbstverständlich kommt dem synthetischen Denken, indem es seinsgültig ist, zugleich Allgemeingültigkeit zu. Schon zu Anfang dieses Kapitels hob ich hervor, daß mit dem Aufheben der Allgemeingültigkeit das Denken selber aufgehoben wäre. Aber der synthetische Charakter hängt wesenhaft nur mit der seinsgültigen Seite des Denkens zusammen. Die Allgemeingültigkeit hat von sich aus keine Beziehung zur synthetischen Natur des Denkens. So sind uns denn auch die formalen Denkakte, da sie nur Allgemeingültigkeit mit sich führen, die Seinsgültigkeit aber für sie nicht in Frage kommt, nicht als synthetische Denkakte entgegengetreten.

Die formalen Denkakte.

Die inhaltliche Verknüpfung wird in den formalen Denkakten von der reinen Erfahrung übernommen. Die Inhaltsverknüpfung kommt hier nicht auf Rechnung des Denkens, sondern auf die der Selbstgewißheit des Bewußtseins, genauer: auf Rechnung der

„unmittelbaren Beziehungsgewißheit“. Sie ist vorlogischer Art. Von dem Gewinnen eines neuen Inhalts durch Denknotwendigkeit ist dabei nicht die Rede. Das Denken erhebt hier eine durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins gewährleistete Inhaltsverknüpfung gleichsam in die Potenz der Allgemeingültigkeit.

Positive Antwort.

14. Nun ist aber endlich eine positive Antwort auf die Frage zu erteilen, nach welchem Maßstabe sich die Denknotwendigkeit richtet. Wir wissen bis jetzt soviel: die Denknotwendigkeit — und ich meine hier immer die des in sich vollständigen, seinsgültigen Denkens — vollzieht sich stets in synthetischer Verknüpfung, in Fortschritt vom Einen zum Anderen. Nach welcher höchsten Richtschnur geschieht dies? Welcher Tendenz gehorcht hierbei die Denknotwendigkeit?

Zusammenhangsbegriff.

Die Denknotwendigkeit kann sich nicht anders als in der Form von Zusammenhang äußern. Denknotwendigkeit ist das Gegenteil von Vereinzelung, von Abgerissenheit, von Aufhören und Neuanfangen. Für das Denken ist jeder Inhalt ein Glied, das durch ein logisch vorausgehendes Glied bestimmt ist und seinerseits bestimmend auf ein weiteres Glied hinweist. Zusammenhang ist von Glied zu Glied — eines durch das andere — bestimmend fortschreitende Verknüpfung.

Das Denken formt jede Sache, die es zu seinem Gegenstande macht, in einen solchen gliedlichen Zusammenhang um. Oft handelt es sich dabei um wahre Umwandlungen, Umschmelzungen. Immer aber ist das Ziel, die Sache in einen möglichst umfassenden und möglichst eindringenden Zusammenhang hineinzuarbeiten. Auf den verschiedenen Seinsgebieten und in den verschiedenen Wissenschaften gestaltet sich der Zusammenhang höchst verschiedenartig. Man denke nur an mathematische, physikalische, psychologische, geschichtliche Zusammenhänge. Allerorten aber besteht das Erstrebte in Umspannung durch Abhängigkeitsverhältnisse, in Verflüssigung alles Spröden und Starren zu restlosem Ineinandergreifen, in Verlebendigung alles einfach nur Seienden in ein Gesetztsein des Einen durch das Andere. Zusammenhang also ist es, wonach die Denknotwendigkeit ihre Verknüpfungen vollzieht. Nebenher bemerkt: es ist überflüssig, den Zusammenhang als „sachlichen“ Zusammenhang zu bezeichnen. Das „Sachliche“ versteht sich von selbst. Logische Notwendigkeit ist ja überhaupt

nichts anderes als sachliche Notwendigkeit (S. 156). So ist also der logische Zusammenhang ebendamit zugleich sachlicher, in der Sache gegründeter Zusammenhang.

Zusammenhang als Inbegriff.

Indem ich das Wort „Zusammenhang" ausspreche, weiß ich sehr wohl, daß ich hiermit einen Begriff einführe, der in Wahrheit ein Inbegriff einer Fülle von Begriffen ist. Alle Abhängigkeitskategorien sind in ihm eingeschlossen. Den Begriff „Zusammenhang" durchdenken, dies heißt: einen allerwesentlichsten Teil der Kategorienlehre, ja man darf vom höchsten Gesichtspunkte aus sagen: die gesamte Kategorienlehre zur Ausführung bringen. Zusammenhang ist ein in höchstem Maße gefüllter Begriff.

Zusammenhang als oberstes Kriterium des Denkens.

Auf dem Punkte der Erkenntnistheorie jedoch, wo ich stehe, kann es nicht die Aufgabe sein, diesen Begriffsschoß zur Entfaltung zu bringen. Hier kommt es nur darauf an, in dem Zusammenhangsbegriff die oberste Leitung zu erkennen, nach der sich die Denknotwendigkeit richtet. Indem das Denken sich aufrollt, geschieht dies immer gemäß der ihm innewohnenden Tendenz, seine Gegenstände in Zusammenhänge umzusetzen. Solange es an der jeweilig behandelten Sache noch irgendeinen Rohstoff gibt, solange an ihr noch irgendwelche Stellen den Charakter des Abseitsliegenden und Eigenwilligen haben, solange an ihr noch irgendwelche Teile lose schlottern: solange ist das Geschäft des Denkens nicht beendigt. Zusammenhang ist das oberste Kriterium, das sich das Denken vermöge seiner Wesensart auferlegt. Ich könnte den Zusammenhang auch als die Urkategorie bezeichnen. Doch enthalte ich mich, da der Begriff „Kategorie" noch nicht geklärt wurde, hier lieber dieses Ausdrucks.

Ich habe hiermit den Gedanken wieder aufgenommen, der von der „Seinsgültigkeit" zur Vertiefung in „Wesensgültigkeit" hingedrängt hatte (S. 169 ff.). Die „Wesensgültigkeit" war ja nichts anderes als „Zusammenhangsgültigkeit". Nur war dort der Zusammenhangsbegriff in etwas anderer Beleuchtung aufgetreten: durch das Denken (so sagte ich dort) wird das Transsubjektive als ein in sich zusammenhängendes Sein erschlossen; das transsubjektive Gelten ist ein Gelten für Seinszusammenhänge. Jetzt erscheint ebenderselbe Zusammenhangsbegriff von einer anderen Seite. Die Denknotwendigkeit ist Denknotwendigkeit letzten Endes nur vermöge des Zusammenhangsgedankens. Denken

ist nichts anderes als Denken von Zusammenhang. Der Zusammenhang ist der das Denken letzten Grundes bestimmende, weiter treibende Faktor. Hiermit aber ist Zusammenhang zugleich der Faktor, durch den das Denken das Transsubjektive bezwingt. Das Transsubjektive erschließt sich dem Denken nur insofern, als diees selbst ein in sich Zusammenhängendes ist.

Zusammenhang als Einheit.

Damit ist nun zugleich gesagt, daß das Denken von einem Einheitszuge beherrscht ist. Zusammenhang ist durchgängige innere Einheit in der Mannigfaltigkeit der Glieder. Denken heißt: die Sachen in Einheit bringen. Wo sich unabhängig nebeneinanderstehendes Vieles findet, dort liegt für das Denken die Aufgabe vor, es durch die sachlich entsprechende Einheit zu binden.

Vernunftzusammenhang.

Schließlich mündet der Zusammenhangs- und Einheitsgedanke in den Gedanken des Vernunftzusammenhanges. Das Denken ist erst dann befriedigt, wenn der logische Zusammenhang sich als zweckbestimmenden, sinnvollen Zusammenhang erweist. Und dieser Zusammenhang wieder läßt das Denken erst dann vollständig logisch-befriedigt werden, wenn er als Erfüllung des Selbstzweck- und Selbstwert-Begriffes erscheint. Doch dies alles gehört in den Umkreis der Kategorienlehre. Dort allererst wird sich die logische Forderung des „Vernunftzusammenhanges“ als abschließender Kategorie rechtfertigen lassen.

Selbstverständlich ist Zusammenhang und Einheit nicht in dem Sinne gemeint, daß das Denken ein subjektives Netz über die Sachen wirft. Zusammenhang und Einheit sind keine bloß subjektiven Formen, in die das Denken die draußenliegenden Sachen einfängt. Aber ebensowenig läßt das Denken die Sachen allererst durch seine Zusammenhänge „denkimmanent“ entstehen. Sondern gemäß dem ganzen Gange dieser Erwägungen verhält es sich so, daß das Denken, indem es innerhalb seines Denkens Zusammenhänge knüpft, ebendamit gewiß ist, die jeweilig sachlichen, das ist: transsubjektiven Zusammenhänge getroffen zu haben.

Platon.

15. Es ist wahrlich keine neue Lehre, die hier ausgesprochen wird. Schon Platon sagt im Menon, daß das Erkennen eine Bindung durch Einsicht in die Gründe sei, und daß es sich hierdurch vom bloßen Meinen unterscheide.[1]) Und seine dialektische Methode ist im Grunde nichts anderes als ein lückenlos strenges In-Zusammen-

[1]) Plato, Menon 98a.

hang-Bringen der Begriffe und hiermit zugleich des Seienden. Und das Gleiche ist von der beweisenden Methode des Aristoteles zu sagen. Immerhin ist bei beiden das In-Zusammenhang-Bringen noch zu sehr in das bloße Einteilen und Gliedern gesetzt; der Zusammenhang ist noch zu einseitig unter dem flachen Gesichtspunkte des Allgemeinen und Gattungsmäßigen aufgefaßt. Die objektiven Sachverhalte sind noch nicht deutlich genug als ein Bestimmtwerden des Einen durch das Andere erkannt.

Spinoza.

So ist es beispielsweise bei Spinoza. Unser Verknüpfen nach dem mathematisch-logischen „sequitur" ist ebendamit zugleich ein Bestimmtwerden des Einen durch das Andere innerhalb der Welt des wesenhaften Seins. Indem das Denken den einen Begriff aus dem anderen folgert, ist das wesenhafte Sein derart in Zusammenhang gebracht, daß Eines aus dem Anderen folgt. Daß Spinoza dieses „sequi" in grundsätzlicher Verkennung als ein rein analytisches Verknüpfen auffaßt, geht uns hier nichts an.

Kant.

Tritt man in die Welt Kants ein, so ist man gleichfalls mitten in einem Denken, das seinem Wesen nach überhaupt nichts anderes ist als Hervorbringen lückenlosen Zusammenhanges. Kategoriales Verknüpfen ist zusammenhangsstrenges Durcharbeiten der Objekte. Unser Selbstbewußtsein ist derart eins mit synthetischer Funktion, daß für es überhaupt nichts da ist, was nicht strenger Zusammenhang wäre.

Fichte. Hegel.

Und nun gar die Welt Fichtes, Hegels und ihrer Geistesverwandten! Hier ist das Denken seiner immanenten Gesetzmäßigkeit nach ein so durchgearbeiteter Zusammenhang, daß er an allseitiger ineinandergreifender innerer Verknüpfung kaum überboten werden kann. Indem Hegel in seiner „Logik" das Denken zur Selbstentwicklung bringt, ist es im Grunde die Idee des Zusammenhanges, die er sich schrittweise bis zu einem in sich geschlossenen System entfalten und ausfüllen läßt.

Marburger Schule.

Von den späteren Philosophen seien nur die „Marburger" hervorgehoben. So weit ich mich in wesentlichen Stücken von ihnen entfernt weiß: darin stehe ich auf demselben Boden mit ihnen, daß das Wesen des Denkens im Erzeugen von Zusammenhängen besteht. Natorp sagt: Denken heißt zur Einheit Bringen; die Einheit des Denkens ist Einheit des Zusammenhanges.[1]) Und

[1]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 35.

auf dasselbe läuft es hinaus, wenn Cohen die „Kontinuität“ als „das Denkgesetz der Erkenntnis“ hinstellt, oder wenn er den „Ursprung“ das „Denkgesetz der Denkgesetze“ nennt. Was Cohen mit den mißverständlich und eigenwillig gewählten Namen „Kontinuität“ und „Ursprung“ bezeichnet, ist nichts anderes als im strengsten Sinne einheitlicher Zusammenhang. „Das Denken als das Denken der Einheit ist durch den Zusammenhang bedingt.“[1])

Ergebnis. 16. Das Eigentümliche meiner Auffassung nun besteht darin, daß die Denknotwendigkeit als solche den Zusammenhang als seine immanente Richtschnur enthält, und daß die Anwendung dieser Richtschnur gleichbedeutend mit der Erschließung des Transsubjektiven ist. Logisch verknüpfen heißt: nach sachlichem Zusammenhang verknüpfen. Es genügt nicht, zu sagen: das Denken richte sich auf Zusammenhang als auf seinen Gegenstand. Es ist dieser Satz vielmehr daraufhin zuzuschärfen, daß die Denknotwendigkeit und im besonderen die Seinsgültigkeit des Denkens sich geradezu durch Zusammenhangs-Setzung vollzieht. Die Seinsgültigkeit als solche gewährleistet sich uns dadurch, daß sie durchgängig Zusammenhangsgewißheit ist. Und indem sie dies ist, treibt sie sich ebendamit über das Intrasubjektive hinaus und in das Transsubjektive hinein. Der sachliche Zusammenhang ist nicht etwa nur Gegenstand des Denkens, sondern das die transsubjektive Gültigkeit in sich schließende Urgesetz des Denkens selbst. Das Denken entscheidet sich, indem es der eigenen Notwendigkeit folgt, gemäß dem sachlichen Zusammenhange. Und indem es sich von der Hinwendung auf den Zusammenhang treiben läßt, weiß es sich ebendamit als transsubjektiv-gültig. Die Seinsgültigkeit des Denkens wäre eine leere Forderung, wenn sie sich nicht an die Kettung sachlichen Zusammenhanges knüpfte. Das Sichweitertreibenlassen im Knüpfen von Zusammenhang sichert dem Denken von Schritt zu Schritt die Seinsgültigkeit.

[1]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 76 f., 100 f. Auch in der Grundlegung, die G. F. Lipps seiner Erkenntnistheorie gibt, und die freilich nach meiner Auffassung an mancher Unhaltbarkeit leidet, erblicke ich als das Richtige den Gedanken, daß das Denken ein „Erfassen des Einen im Anderen“, also ein Denken von Zusammenhang ist (Mythenbildung und Erkenntnis [1907], S. 92 ff.).

Nicht also das Gesetz der Identität oder des Widerspruchs bestimmt die Schritte des Denkens. Identität und Widerspruch haben sich uns als hierfür gänzlich ohnmächtig erwiesen. Ausschließlich das Zusammenhangsgesetz ist es, was uns von dem Einen zum Anderen weitertreibt. Und sobald uns ein Zusammenhang einleuchtet, hat sich uns ebendamit ein Transsubjektives enthüllt.

Die „Gesetze" der Identität und des Widerspruchs werden nur als stillschweigend in dem Urgesetz des Zusammenhanges mitgesetzte Seiten in der Logik zu gelten haben. Doch hierauf kann erst an einer späteren Stelle der Erkenntnistheorie eingegangen werden.

Sechstes Kapitel.

Der Gewißheitscharakter des Denkens.

Rückblick.

1. Das Denken charakterisiert sich durch die sachliche Gültigkeit seiner Verknüpfungen. Indem ich einen Zusammenhang denke, verbürgt sich mir ebendamit dieser Zusammenhang als objektiv gültig. Das heißt: der als notwendig gedachte Zusammenhang besteht nicht nur für mein individuelles Denken, sondern als überindividuell geltender Zusammenhang, also für jedes beliebige Denken. Und ferner liegt in der objektiven Gültigkeit, daß der als notwendig gedachte Zusammenhang nicht etwa nur in denkimmanenter Form, sondern in der von dem Denken jeweilig gemeinten transsubjektiven Seinssphäre besteht. So ist in der Denknotwendigkeit eine doppelte Ablösung von dem jedesmaligen individuellen Bewußtsein ausgesprochen.

Die subjektive Seite an der Denknotwendigkeit.

Jetzt kommt es darauf an, sich die subjektive Seite an diesem überindividuellen, transsubjektiven Gültigkeitscharakter des Denkens zu Bewußtsein zu bringen. Die sachliche Gültigkeit der Denkverknüpfungen kommt an mich überhaupt nicht anders heran als in der Form der Gewißheit. Freilich vollzieht sich die sachliche Gültigkeitssphäre in durchgängigem Begründen, Beweisen, Ableiten, kurz in logisch zwingendem Verknüpfen. Aber dieser logische Zwang ist für mein Bewußtsein doch nur so vorhanden, daß ich ihn erlebe. Die Weise des Gewißwerdens ist nicht zu umgehen. Für ein absolutes Denken allerdings läge die Sache anders. Wäre das Denken etwa im Sinne von Hegels

logischer Idee gestaltet, so würde das Selbstbewußtsein der Idee schlechtweg zusammenfallen mit dem logischen Sachverhalt, mit dem zeitlosen Entwicklungszusammenhang der Begriffe. Das Selbstbewußtsein wäre dann nichts anderes als die Selbstdurchleuchtung der logischen Sachverhalte mit Bewußtsein. Logischer Sachverhalt und Bewußtsein würden sich dann einfach decken. Das Bewußtsein wäre dann die logische Wahrheit selbst. Das endliche menschliche Bewußtsein dagegen geht nicht so in die logischen Zusammenhänge auf, daß es nur bewußtseinsdurchsetzte Objektivität wäre. Wir kommen von unserer subjektiven, individuellen Bewußtseinsweise niemals völlig los. Wir sind betontes Ich-Bewußtsein, wir sind kein Selbst, das nur gedachter Sachverhalt wäre, sondern ein Selbst, das nur nebstdem, daß es empfindet, fühlt, begehrt und noch manches andere tut, sich auch denkend betätigt. Unser Bewußtsein *ist* nicht einfach das Wahre, sondern es wird des Wahren nur *gewiß*. Durch die *Gewißheit* mündet gleichsam das Wahre in unser Ich ein. Das Wahre ist für uns nur als Gewißheit vorhanden.

Denknotwendigkeit: Selbstgewißheit in sich schließend.

Am schärfsten läßt sich dieser Sachverhalt vielleicht so ausdrücken: die Denknotwendigkeit schließt als ihre unmittelbare Seite die Selbstgewißheit des Bewußtseins in sich ein. Alle Denkverknüpfungen müssen unerläßlich vorerst in unmittelbarer Selbstgewißheit erlebt werden. Die Denknotwendigkeit sieht gleichsam (oder ich könnte auch sagen: greift gleichsam) durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins hindurch auf ein Tieferes: nämlich auf die überindividuelle, transsubjektive Gültigkeit des mit logischer Notwendigkeit in der Selbstgewißheit des Bewußtseins Erlebten. In der Denknotwendigkeit überwindet die Selbstgewißheit des Bewußtseins sich selbst.

Das Denken als Hinübermeinen.

2. Dieser Gewißheitscharakter des Denkens erfährt nun aber noch eine wesentliche Steigerung. Das denknotwendige Verhalten ist gleichsam ein Hingespanntsein ins Transsubjektive, ohne doch das Transsubjektive ergreifen zu können. Das Denken meint das Transsubjektive, ohne es doch je zu verwirklichen. Eine Kluft trennt das Denken vom Transsubjektiven, das doch zum Sinn des Denkens wesentlich gehört. Indem das Denken Gültigkeit für das Transsubjektive beansprucht, verharrt es doch am subjektiven Pol. Indem ich denkend sage: die von mir gedachten Zusammen-

hänge gelten für das Transsubjektive, bin ich des Geltens für das Transsubjektive doch nur in subjektiver Weise gewiß.

Genauer betrachtet, äußert sich diese Kluft und das Hinübermeinen über die Kluft in doppelter Weise: je nachdem die Allgemeingültigkeit oder die Seins- und Wesensgültigkeit ins Auge gefaßt wird.

Das individuelle Ich: überindividuell denkend.

Indem ich erstens meine Denkverknüpfungen als allgemeingültig ausspreche, bin ich meines Denkens als eines überindividuellen Denkens gewiß. Diese Gewißheit ist mit jener gekennzeichneten Kluft behaftet. Ins Überindividuelle mich umzusetzen, ist unmöglich. So unmöglich es ist, daß ich mich überhaupt in Transsubjektives umwandle, so unmöglich ist es auch, daß ich mich in die besondere Form der Transsubjektivität verwandle, die in der Überindividualität des Denkens liegt. Ich bin und bleibe individuelles Ich, auch wenn ich im Denken überindividuelle Geltungen erschließe. Freilich will ich mein Denken als ein überindividuell geltendes anerkannt wissen; freilich meine ich die Denkverknüpfungen als überindividuell geltende. Dabei verwandle ich mich aber nicht ins Überindividuelle; sondern ich komme von dem subjektiven Pol nicht los. Es bestehen eben die Denkverknüpfungen als individuell gültige für mich nur in der Weise des Gewißseins.

Das subjektive Ich: transsubjektiv denkend.

Indem ich zweitens meine denknotwendigen Zusammenhänge als seins- und wesensgültig setze, meine ich dies in dem Sinne, daß in der jeweilig entsprechenden Sphäre des transsubjektiven Seins der als gültig gesetzte Inhalt wirklich auch stattfinde. Es bedarf jetzt nicht mehr vieler Worte, um zum Ausdruck zu bringen, daß es sich dabei nur um ein Über-die-Kluft-Hinübermeinen handeln kann. Ich, am subjektiven Pol verharrend, bin dessen gewiß, mit den erschlossenen Zusammenhängen etwas für die entsprechende transsubjektive Seinssphäre Gültiges gesetzt zu haben.

In einem unendlichen, wahrhaft schöpferischen, göttlichen Denken würde es sich hiermit freilich anders verhalten. Hier würde das Denken, indem es seine Gedankenentwicklungen vollzieht, ebendamit zugleich diese logischen Zusammenhänge als volle Wirklichkeit ins Leben rufen. Denken und Schaffen wäre Eines. Ein Transsubjektives würde es für das absolute Denken

nicht geben können. Das Behaftetsein mit jener verhängnisvollen Kluft wäre für das absolute Denken nicht vorhanden.

Unmittelbare Gewißheit der logischen Notwendigkeit.

3. Betrachten wir diese Gewißheit näher, mit der sich uns das logische Verknüpfen als notwendig aufzwingt. Nicht handelt es sich um die Frage, wodurch ein bestimmter logischer Inhalt für mein Denken notwendig wird. Dabei würde ich wieder auf einen Inhalt hingewiesen, aus dem er sich notwendig ergibt. Hier dagegen handelt es sich um die logische Notwendigkeit als solche. Wodurch besteht die logische Notwendigkeit für mich als etwas, das ich bejahen, dem ich zustimmen muß? Es wäre unsinnig, sich hierfür auf ein Folgern, Beweisen und dergleichen berufen zu wollen. Hier liegt ein unmittelbares Gewißsein vor. Die sachlich notwendigen Folgerungen, Beweise, Erschließungen, kurz Vermittelungen werden von mir doch insofern mit unmittelbarer Gewißheit vollzogen, als die Denknotwendigkeit selbst sich mir mit unmittelbarer Gewißheit aufdrängt.

Intuitive Gewißheit.

Und diese unmittelbare Gewißheit muß weiter als eine Art intuitiver Gewißheit charakterisiert werden; wenn man nämlich unter intuitiver Gewißheit das unmittelbare Gewißsein von etwas Unerfahrbarem, Bewußtseinsjenseitigem versteht. Wenn ich der Empfindung des Süßen unmittelbar gewiß bin, so ist dies kein intuitives Gewißsein; wenn wir dagegen nach Kant des in unserem intelligiblen Ich lebenden Sittengesetzes unmittelbar gewiß werden, so liegt intuitive Gewißheit vor. Sonach fällt die unmittelbare Gewißheit von der Gültigkeit des Logischen in den Umfang der intuitiven Gewißheit.

Doch aber ist die dem Logischen zugeordnete intuitive Gewißheit von ganz besonderer Art. Wenn ich die Überzeugung von meiner Einheit mit Gott oder von meinem sittlichen Wesenskern auf Intuition gründe, so hat dies den Sinn, daß diese Überzeugung auf keiner anderen Grundlage als eben auf intuitiver Gewißheit ruht. Ganz anders in der intuitiven Gewißheit vom Logischen: hier bildet die intuitive Gewißheit nur die subjektive Form, in der sich mir der sachliche Zwang des Logischen kundtut. Das Entscheidende liegt hier im Logischen, in der Einsicht, im Verstehen aus Grund und Zusammenhang, im Begreifen. Schließlich ist es, so sahen wir (S. 218), der Vernunftzusammenhang, worauf die Wahrheit ruht. Die intuitive Gewißheit ist nur

die Art und Weise, wie sich uns der Wahrheitsgehalt des Vernunftzusammenhanges zu spüren gibt. Die intuitive Gewißheit hat demnach hier das Eigentümliche, daß sie unter dem Druck und Zwang des Vernunftzusammenhanges, unter der Wucht der schlechtweg einleuchtenden Denknotwendigkeit steht.

Freiheit gegenüber dem Denken

Damit ist nun freilich zugleich die Möglichkeit gegeben, daß das Ich, auf seine subjektive Freiheit pochend, dem Denken seine Anerkennung versagt. Das selbstherrliche Ich kann sagen: was geht mich das Denken an? mag das Logische seine Netze noch so unzerreißbar knüpfen, ich glaube eben nicht an das Logische! So schüttelt Nietzsche in zahlreichen Aphorismen den Zwang alles logischen Verknüpfens als etwas Langweiliges und für den freien Geist Erniedrigendes mit spottendem Widerwillen ab. „Das Geknarre des logischen Räderwerks“ ist ihm zuwider.[1]) Gegen solche sich in sich versteifende Subjektivität ist das Denken ohne zwingende Macht. Das Denken wird den, der dem Logischen seinen Glauben versagt, immer wieder nur auffordern können, sich unbefangen dem Zuge und Zwang der logischen Verknüpfungen hinzugeben und aus ihnen die Stimme der Vernunft zu vernehmen.

Das Denkunmögliche.

Dabei kann es nützlich sein, den Denkungläubigen vor allem auf die negative Form des Logischen, auf das Denkunmögliche hinzuweisen. Es geschieht sehr oft, daß eine Wahrheit in der Form der Unmöglichkeit des Gegenteils eine besonders einleuchtende Kraft erhält. Der gerade Weg des positiv Denknotwendigen schlägt häufig nicht so unbedingt alle Zweifel nieder wie der durch das Negative genommene Umweg: die Unmöglichkeit des Widersinnigen, des Ungereimten, des Wahnwitzigen, des Widerlogischen. Damit soll nicht gesagt sein, daß der positiven Denknotwendigkeit ein nur unvollkommener sachlicher Zwang innewohne; sondern nur dies will ich sagen, daß die Überwindung der Zweifel, die Besiegung des zweifelsüchtigen Ich häufig erfolgreicher durch die negative als durch die positive Form der Denknotwendigkeit geschieht.[2])

[1]) Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. 13, Nummer 71, 139, 174 und oft.

[2]) Ich halte es für eine unrichtige Wiedergabe des tatsächlich in der Denknotwendigkeit vor sich Gehenden, wenn man ihr, wie dies z. B. Scheler tut (in der angeführten Abhandlung im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1,

„Glaube.“ Es steht nichts im Wege, das Wort „Glaube“ auf diese subjektive Seite der Denknotwendigkeit anzuwenden. „Glaube“ ist dann eben nichts anderes als die unmittelbare Gewißheit intuitiver Art. Die sachliche Notwendigkeit der Denkverknüpfungen ist für uns nur insofern vorhanden, als unser Ich sich ihr nicht verschließt, sondern glaubend zugreift. Was den Stoikern bei ihrem *καταληπτικόν* vorschwebte, liegt in einer ähnlichen Richtung des Nachdenkens.

Wahrscheinlichkeit und Evidenz. 4. Man könnte meinen: durch die hier vertretene Auffassung werde die Denknotwendigkeit zu bloßer Wahrscheinlichkeit herabgedrückt. Dies ist nicht der Fall. Wahrscheinlichkeit gibt es nur innerhalb des logischen Verknüpfens, nur auf Grund des Abwägens von Gründen und Gegengründen. Je nach der Beschaffenheit der Gründe hat das Denknotwendige entweder unbedingte oder nur wahrscheinliche Geltung. Die logische Arbeit also ist es, die zu dem Unterschiede der logischen Evidenz und der logischen Wahrscheinlichkeit führt. Die Wahrscheinlichkeit ist eine Denknotwendigkeit unvollkommenen Grades. Hier hingegen handelt es sich um etwas gänzlich Anderes, um ein dem Unterschied von Evidenz und Wahrscheinlichkeit prinzipiell Vorausliegendes: die Stellung meines Ich zum Denken überhaupt steht in Frage. Die Wahrscheinlichkeit entspringt auf dem Boden des Logischen. Hier dagegen ist von dem Zweifel die Rede, welcher entsteht, indem ein Skeptiker auf den Boden des Logischen zu treten allererst im Begriffe ist, und der, indem er entsteht, ihn hindert, auf diesen Boden zu treten.

So ist die Denknotwendigkeit allerdings mit einer gewissen Unsicherheit behaftet; insofern nämlich, als das Ich die Freiheit hat, sich gegen den Zwang der sachlichen Notwendigkeit zu verschließen. Vollkommene Unbezweifelbarkeit kommt also dem Denken nicht zu. Wer dem Denken den Glauben versagt: mit dem kann auf Grundlage des Denkens nicht weiter verhandelt werden. Durch vollkommene Unbezweifelbarkeit zeichnet sich nur die Selbstgewißheit des Bewußtseins aus.

S. 475), einen negativen Charakter zuschreibt. Freilich kann ich als notwendig dasjenige bezeichnen, „dessen Gegenteil unmöglich ist“. Allein damit ist nicht, was die Notwendigkeit in sich und ursprünglich ist, zum Ausdruck gebracht.

5. Diese Glaubensseite an allem logischen Denken ist schon öfters hervorgehoben worden. Lotze spricht von einer „unbegründbaren Zuversicht", die aller Logik zugrunde liege. Es sei schließlich ein „unmittelbares Zutrauen", ein „Glaube", wenn wir „einer Forderung des Denkens, die das eigene Gebiet desselben überschreitet, allgemeine Gültigkeit zuerkennen".[1] Besonders aber ist Sigwart hervorzuheben, der an grundlegender Stelle seiner „Logik" die Ansicht vertritt, daß das Denken von einem „unmittelbaren Bewußtsein der Evidenz", einem „inneren Gefühl der Evidenz" begleitet ist. Hiermit sei ein „Postulat" bezeichnet, über das nicht zurückgegangen werden könne. Der Glaube an das Recht jenes Gefühls sei „der letzte Ankergrund aller Gewißheit überhaupt".[2] Auch Windelband ist hier zu erwähnen. Unermüdlich hebt er hervor, daß die logischen Normen „unmittelbare Evidenz" mit sich führen. „Ein Satz wie der logische des Widerspruchs" ist nicht zu „beweisen"; man kann nur „darauf vertrauen, daß in jedem, der sich ernstlich besinnt, das normale Bewußtsein mit unmittelbarer Evidenz sich in seiner Anerkennung geltend machen wird". Für den Sinn aber, den Windelband mit dieser unmittelbaren Evidenz verbindet, scheint mir besonders folgender Satz maßgebend zu sein: die normative Allgemeingültigkeit „fußt auf der allen Wert des Menschenlebens ausmachenden Überzeugung, daß mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewußtseins eine höhere Notwendigkeit erscheint".[3] Lotze. Sigwart. Windelband.

Auch in Rickerts Gedankengängen ist die Unmittelbarkeit der Evidenz, auf der die Denknotwendigkeit oder, wie er lieber sagt, die Urteilsnotwendigkeit beruht, von entscheidender Bedeutung. „Erkennen ist seinem logischen Sinne nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten"; Erkennen ist „Billigen oder Mißbilligen". Darin liegt, daß wir, „wenn wir urteilen wollen, durch den Zustand der Gewißheit, genauer durch den Wert, von dem er uns Kunde gibt, gebunden werden". Der Charakter der unbedingten Notwendigkeit wird unserem Urteilen durch den „Zu- Rickert. R. Richter.

[1]) Lotze, Logik, S. 477, 480, 526, 569. Schon Schleiermacher hat in dem unserem Denken mitgegebenen „Überzeugungsgefühl" das subjektive Kriterium des Wissens gesehen (Dialektik, herausgegeben von Jonas, § 59 f.).

[2]) Sigwart, Logik, Bd. 1, 4. Aufl., S. 16 f.

[3]) Windelband, Präludien; Bd. 1, 4. Aufl. (1911), S. 45 f.; Bd. 2, S. 74, 85, 98.

stand der Gewißheit“ verliehen. Das für uns „faktisch vorhandene Kriterium für die Wahrheit des Urteils“ bildet der „psychische Zustand“ der Gewißheit. Und Rickert fügt hinzu: man könnte diesen Zustand ein „Gefühl“ nennen, wenn „das Wort nicht psychologische Mißverständnisse hervorzurufen geeignet wäre“.[1])

Noch sei an Raoul Richter erinnert. Er findet die Normen des Erkennens letzten Endes in der „rein psychologischen Tatsache eines unter bestimmten Umständen eintretenden Evidenzgefühls“ verankert. Dieses völlig eigenartige unausrottbare Gefühl nennt er auch Überzeugungsgefühl, Zustimmungsgefühl, Gewißheitsgefühl.[2])

Unmittelbare Gewißheit: nicht logisches Kriterium.

Es sei genug mit den geschichtlichen Anführungen. Sie sollen nur zeigen, daß in verschiedenen Richtungen der Philosophie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart der Gedanke von der unmittelbaren Gewißheit des Logischen auftritt. Freilich wird dieser Gedanke nicht immer in die richtige Beleuchtung gesetzt. Erstlich wird zuweilen so gesprochen, als ob sich die logische Notwendigkeit schließlich auf eine unmittelbare Gewißheit gründe; als ob das Logische sein Kriterium an einer unmittelbaren Gewißheit habe. Das sind mindestens schiefe Ausdruckweisen. Das Logische ist sich selbst Grund genug; über die logische Notwendigkeit hinaus gibt es kein Kriterium. Man darf nur sagen: die rein sachliche Notwendigkeit des Logischen bringt sich uns in Form einer unmittelbaren Gewißheit subjektiv zu Bewußtsein, gibt sich uns als eine Art Glauben kund. Fragt man: was ist das Überzeugende an dieser unmittelbaren Gewißheit? so ist zu antworten: nicht diese Gewißheit als solche, sondern dies, daß sich in ihr die sachliche Notwendigkeit des Logischen zum Ausdruck bringt. Man wird daher auch, wo es ein Urteil logisch zu begründen gilt, auf die Frage, worin das Kriterium für die Richtigkeit der Begründung liege, nicht antworten dürfen:

---

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. (1915), S. 189, 192, 201ff. Früher hatte sich Rickert noch bedeutend gefühlsmäßiger ausgedrückt: „auf einem Gefühl“ müsse schließlich jede Überzeugung, erkannt zu haben, beruhen. „Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntnis leiten“ (1. Aufl. [1892], S. 57 ff.).

[2]) Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung; Bd. 1 (1904), S. 153, 156, 211; Bd. 2 (1908), S. 344.

in der unmittelbaren Gewißheit, womit sie sich aufdrängt; vielmehr liegt es einzig darin, daß der geltend gemachte Grund in logisch zwingender Weise das fragliche Urteil begründet.

Das Intuitive am Denken.

Sodann aber wird bei der Charakterisierung der die Denknotwendigkeit begleitenden unmittelbaren Gewißheit in der Regel ihr ausgesprochen intuitiver Charakter übersehen. Die unmittelbare Gewißheit ist, wie wir gesehen haben, ein Hinübergewißsein, nämlich hinüber über die Kluft zwischen dem eigenen Bewußtsein und seinem Jenseits. Über diese Eigentümlichkeit der unmittelbaren Gewißheit vom Logischen pflegt hinweggeglitten zu werden. Es wird in der Regel nur auf die Denkimmanenz der logischen Geltungen geachtet.

Endlich läßt man, wo die unmittelbare Gewißheit vom Logischen hervorgehoben wird, es gewöhnlich bei der bloßen Kennzeichnung dieser Tatsache sein Bewenden haben. Auf ein genaues Bestimmen der erkenntnistheoretischen Tragweite und Eigenart dieser unmittelbaren Gewißheit wird nicht eingegangen.

Von denen, die den Gewißheitscharakter der Denknotwendigkeit leugnen, sei hier nur Husserl genannt. Er lehnt radikal alles ab, wodurch der logischen Evidenz irgendein Gefühl, irgendein „Bewußtseinsindex“ angeheftet wird.[1])

Das Denken als Fordern.

6. Soll, wie ich es hier zu tun versuche, die unmittelbare Gewißheit vom Logischen in ihrer Eigenart charakterisiert werden, so darf der Charakterzug des Forderns nicht fehlen. Indem ich der Geltung des Logischen unmittelbar gewiß bin, fordere ich ebendamit diese Geltung und bin zugleich der Erfüllung dieser Forderung gewiß.

Der Charakterzug des Forderns ist in zugespitztem Sinne gemeint. Wenn das Denken, indem es seinen als notwendig erkannten Zusammenhängen transsubjektive Gültigkeit gibt, sich dabei gleichsam ins Transsubjektive ausdehnte, das Transsubjektive umfaßte, es in sein Wesen hereinzöge, dann wäre das Denken kein Fordern. Ein göttliches Denken würde nichts von Fordern an sich tragen. Das menschliche Denken dagegen kommt von der dem Fordern wesenhaften Spannung und Spaltung nicht los. Das menschliche Denken ist wesensmäßig Hinausstreben, Sichhinaus-

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, a. a. O., S. 300.

spannen ins Transsubjektive. Oder unbildlich ausgedrückt: das Denken besteht nur als Fordern der Geltung des Denknotwendigen. Wenn ich denkend sage: dies gilt, so heißt dies: ich fordere das Gelten dieses Inhalts. Das Erfülltsein dieses Forderns fällt niemals in die Sphäre des Denkens hinein, bleibt immerdar ein Jenseits.

Hat so das Denken, indem es seine Geltungen denkt, zu allem, was gilt, die Stellung des Forderns, so ist damit zugleich gesagt, daß die unmittelbare Gewißheit, die alle Denknotwendigkeit begleitet, in der Gewißheit von der Gültigkeit dieses Forderns besteht. An das Logische glauben: dies heißt nichts anderes als dessen unmittelbar gewiß sein, daß die Forderung der Geltung des Logischen zu Recht besteht und ihre Erfüllung findet.

Verhältnis des Forderns zur intuitiven Gewißheit.

Keineswegs also besteht in dem Fordern als solchem die intuitive Gewißheit vom Logischen. Das Fordern als solches ist keine intuitive Gewißheitsquelle. Die Gewißheit, um die es sich hier handelt, stammt einzig aus der sachlichen Notwendigkeit des Logischen. Das Fordern ist nur die Form, in der die intuitive Gewißheit vom Logischen auftritt. Und diese Form erhält sie von der sich über sich hinausspannenden Natur des menschlichen Denkens her. Das menschliche Denken hat wesenhaft die Tendenz in sich, sich über sich hinaus zur Geltung zu bringen. Daher hat der Glaube an das Denken zugleich den Charakter einer Forderungsgewißheit.

Logisches Fordern in einem anderen Sinn.

Man kann das Denken übrigens noch in einem wesentlich anderen Sinn unter den Gesichtspunkt des Forderns rücken. Insofern nämlich die logische Notwendigkeit eine normative Bedeutung für die Denkakte hat, darf man sagen: es soll logisch gedacht werden; die logischen Normen fordern Anerkennung und Befolgung. Die Denknotwendigkeit erscheint dann also selbst als ein Forderndes, das an alle Denkakte herantritt. Das Denken trägt die fordernde Stimme der logischen Notwendigkeit in sich. Ich erwähne dies nur, damit diese sozusagen harmlose, dem Charakter des Normativen gleichzusetzende Bedeutung des Forderns hier ferngehalten werde, wo von dem Denken als Fordern in dem gekennzeichneten zugespitzten Sinne die Rede ist.

Sechster Abschnitt.

Das Problem des transsubjektiven Minimums.

Erstes Kapitel.

Stufen der Urteile.

Inhaltliche und formale Denkakte.

1. Es war schon von dem Unterschied der inhaltlichen und der formalen Denkakte die Rede (S. 197 f.). Wo ein durch die reine Selbstgewißheit des Bewußtseins Gegebenes (etwa: ich bin gewiß, Müdigkeit zu spüren) von mir als Behauptung ausgesprochen wird, dort verbindet sich mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins der Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Aus dem mir durch bloße Selbstgewißheit des Bewußtseins Gewissen ist eine Feststellung überindividueller Art, ein Denkakt geworden. Ich nannte diese Denkakte Urteile der Form nach oder formale Urteile. Den inhaltlichen oder vollständigen Denkakten dagegen kommt beides zu: Allgemein- und Seinsgültigkeit. Durch jeden inhaltlichen Denkakt wird ein transsubjektives Sein gesetzt. Jeder inhaltliche Denkakt greift in die transsubjektive Seinssphäre. (Dabei sehe ich von den S. 163 ff. und 174 ff. erörterten Sonderfällen ab.)

Inhaltliche Denkakte niederer und höherer Ordnung

Nun muß aber innerhalb der inhaltlichen Denkakte ein wesentlicher Unterschied gemacht werden. Die einen Denkakte fordern Seinsgültigkeit, ohne zugleich mit ausdrücklichem Bewußtsein das transsubjektive Sein als Zusammenhang zu denken. Oder um den früher (S. 169 ff.) eingeführten Terminus zu gebrauchen: sie fordern zwar Seins-, aber nicht zugleich „Wesensgültigkeit“. So stehen sie denjenigen Denkakten gegenüber, die nicht nur überhaupt ein transsubjektives Seiendes setzen, sondern es zugleich ausdrücklich als ein in Zusammenhang stehendes Etwas denken. So gibt es also inhaltliche Denkakte oder Urteile niederer und höherer Ordnung. Als inhaltliche Denkakte der niederen Ordnung bezeichne ich die nur seinsgültigen Denkakte, während die inhaltlichen Urteile der höheren Ordnung aus den zugleich auch wesensgültigen Denkakten bestehen. Die Denkakte der höheren Ordnung will ich, um eine kurze Benennung zu haben, als „vollwertige“ Denkakte bezeichnen. Das „Vollwertige“ be-

deutet also die höhere Stufe innerhalb der inhaltlichen oder vollständigen Denkakte. Die vollwertigen Denkakte kann ich auch als Zusammenhangsurteile bezeichnen. Ihnen würden dann die bloßen Seinsurteile gegenüberstehen.

Tatsächlichkeitsurteile.

Es handelt sich dabei um einen wichtigen, für die ganze Arbeit des Denkens bedeutungsvollen Unterschied. Das eine Mal wird durch den Denkakt ein Transsubjektives einfach gesetzt, hingestellt, behauptet, ohne daß dieses Seiende als in notwendigem Zusammenhang stehend ausdrücklich gedacht würde. Ich stelle etwa fest: die Erde ist rund; die Erde bewegt sich um die Sonne. Ich kann diese Urteile auch Tatsächlichkeitsurteile nennen. Man sieht sofort: nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in den Wissenschaften verläuft ein großer Teil der Urteile in dieser Form. Selbst die eigentlichen Gesetzeswissenschaften gehen von Tatsächlichkeitsurteilen aus, um dann erst zu den vollwertigen Denkakten der Zusammenhangsurteile aufzusteigen.

Zusammenhangsurteile.

Die Zusammenhangsurteile zeigen höchst verschiedene sprachliche Form. Das Verursachende oder Bedingende kann als Satzglied auftreten: dieser Krieg entstand aus wirtschaftlichen Gegensätzen; der Redner beschwichtigte die Menge durch seine Überredungskunst; auf Grund dieses Naturgesetzes ist diese Veränderung eingetreten. Es kann aber auch ein besonderer Satz — sei es ein Haupt- oder ein Nebensatz — dazu dienen, die Ursache oder Bedingung zum Ausdruck zu bringen: da heftige Regengüsse eintraten, geriet der Feldzug ins Stocken; wenn der Mond zwischen Sonne und Erde derart tritt, daß dadurch die Sonne ganz oder teilweise verdeckt wird, so entsteht eine Sonnenfinsternis; der Zug ist entgleist, denn er fuhr mit übermäßiger Geschwindigkeit. Es kann der Zusammenhang aber auch ohne einen besonderen, der Bezeichnung des Zusammenhanges dienenden Teil des Satzgebildes zum Ausdruck gebracht werden. Dies ist in den Wesensurteilen der Fall. Wenn ich urteile: das Naturgesetz läßt keine Ausnahme zu; im rechtwinkligen Dreieck ist das Quadrat über der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate über den beiden Katheten; das Sittliche ist ein Selbstwert: so ist damit gemeint, daß im Wesen des Naturgesetzes, des rechtwinkligen Dreiecks, des Sittlichen das jeweilig Ausgesagte gegründet ist. Es kommt dabei oft auf den Sinn der ganzen Rede

an, in deren Verlauf das Urteil auftritt. Je nach dem Sinne des Ganzen kann derselbe Satz eine Wesensnotwendigkeit oder eine bloße Tatsächlichkeit bezeichnen. Der Satz: „die Sonne leuchtet" bezeichnet in der Regel eine bloße Tatsächlichkeit; er kann aber auch in dem Zusammenhange der Darlegung mehr bedeuten: nämlich in der Wesensbeschaffenheit der Sonne liegt es gegründet, daß sie leuchtet.

2. Bis jetzt liegt die Sache sehr einfach. Doch verwickelt sie sich, wenn wir uns erinnern, daß die Seinsgültigkeit des Denkens sich uns dadurch gewährleistet, daß sie Zusammenhangsgewißheit ist (S. 216 ff.). Das seinsgültige Denken ist nichts anderes als ein Verknüpfen der Sache nach ihrem Zusammenhange. Die Denknotwendigkeit hat an dem sachlichen Zusammenhange ihr immanentes Kriterium.

„Gewißheit vom Möglichen" in den Tatsächlichkeitsurteilen.

Wenn es sich so verhält, dann können auch die bloßen Seinsurteile nicht allem sachlichen Zusammenhang fernstehen. Freilich haben sie einen sachlichen Zusammenhang nicht zu ihrem Gegenstande. Sie sind nicht auf das Erkennen sachlichen Zusammenhanges gerichtet. Sie werden sich also auf sachlichen Zusammenhang nur implizite, nur unausdrücklich, nur der Möglichkeit nach beziehen. Auch die bloßen Tatsächlichkeitsurteile also haben teil an sachlichem Zusammenhang, aber nicht in der Weise des ausdrücklichen Gewißseins, sondern nur in der Weise der „Gewißheit vom Möglichen". Das heißt: sobald ich mich darauf besinne, was ich meine, wenn ich ein Tatsächlichkeitsurteil ausspreche, wird mir klar, daß ich mit dem Feststellen des Tatsächlichen im Grunde zugleich gewisse sachliche Zusammenhänge mitmeine. So ist also die Gewißheit vom sachlichen Zusammenhange hier nicht als Gewißheit von etwas wirklich Gemeintem vorhanden, sondern nur als Gewißheit von etwas Mitgemeintem, als Gewißheit von etwas Möglichem. Und diese Gewißheit ist auch selbst nicht ausdrücklich, sondern nur so vorhanden, daß ich ihrer nur bewußt werde, wenn ich mich auf sie besinne. Sie ist also nur eine mögliche Gewißheit. Es besteht für meine Selbstbesinnung die Möglichkeit, des mitgemeinten sachlichen Zusammenhanges gewiß zu werden. Die Selbstbesinnung braucht sich eben nur darüber Rechenschaft zu geben, was alles mit dem Tatsächlichkeitsurteil mitgemeint ist.

Möglichkeitsgewißheit und Gewißheitsmöglichkeit.

Ich bin hiermit auf eine hochwichtige Bewußtseinshaltung gestoßen. Wir werden weiterhin sehen, wie die Gewißheit vom Möglichen (oder die Möglichkeitsgewißheit) eine Bewußtseinseinstellung ist, die für die Erkenntnistheorie an entscheidenden Stellen von Bedeutung wird. Schon hier leuchtete ein, daß die Gewißheit vom Möglichen zugleich auch die Form bloß möglicher Gewißheit hat. Ich kann die Bewußtseinshaltung, um die es sich hier handelt, ebensosehr als Gewißheit vom Möglichen (oder Möglichkeitsgewißheit) wie auch als mögliche Gewißheit (oder Gewißheitsmöglichkeit) bezeichnen. Sie ist das Eine zugleich mit dem Anderen.

So hat also das inhaltliche Denken es durchweg mit sachlichem Zusammenhang zu tun. Nur eben in verschiedener Weise. In den „vollwertigen" Urteilen ist der sachliche Zusammenhang geradezu der erkannte Gegenstand. In den Tatsächlichkeitsurteilen dagegen ist sachlicher Zusammenhang nur implizite mitgedacht, nur also in der Weise der Möglichkeitsgewißheit und Gewißheitsmöglichkeit im Bewußtsein des Urteilenden enthalten.

Die Tatsächlichkeitsurteile: als einen Zusammenhang mitmeinend.

3. Ich habe nun an Beispielen zu erweisen, daß wir wirklich in den Tatsächlichkeitsurteilen einen sachlichen Zusammenhang mitgesetzt sehen wollen. Und ich werde zu diesem Zwecke nichts anderes zu tun haben, als daß ich meine Selbstbesinnung auf die Tatsächlichkeitsurteile mit der Frage richte, was ich, indem ich sie denke, in diesem Denken mitmeine.

Wie jeder Zusammenhang, so können natürlich auch die von dem Tatsächlichkeitsurteile mitgemeinten Zusammenhänge nur transsubjektiver Art sein. Zusammenhang besteht für uns überhaupt nur als ein zu den unmittelbaren Bewußtseinserlebnissen hinzugedachtes Transsubjektives. Indem die Tatsächlichkeitsurteile implizite einen Zusammenhang meinen, ist dies ebendamit ein Hinübermeinen ins Transsubjektive.

Transsubjektives Minimum.

Es handelt sich also um den in den Tatsächlichkeitsurteilen mitgemeinten transsubjektiven Zusammenhang. Versucht man, sich ihn zu Bewußtsein zu bringen, so zeigt sich, daß es ein Mindestmaß von transsubjektivem Zusammenhang gibt, das von jedem, auch dem einfachsten Tatsächlichkeitsurteile implizite mitgemeint ist. Ich will dieses Mindestmaß von transsubjektivem Zusammenhang als transsubjektives Minimum bezeichnen. Auf diesen

keinem Tatsächlichkeitsurteil fehlenden Inbegriff transsubjektiven Zusammenhanges wollen wir die Selbstbesinnung lenken.

Wichtigkeit des transsubjektiven Minimums.

Ich halte dieses Herausstellen des transsubjektiven Minimums für eine wichtige Aufgabe. Zunächst schon darum, weil erst durch das transsubjektive Minimum, das in ihnen steckt, die Tatsächlichkeitsurteile das Recht erhalten, in den Rang eigentlicher Denkakte einzurücken. Ohne das Mitdenken des transsubjektiven Minimums wären die Tatsächlichkeitsurteile außer aller Berührung mit dem Ziele alles Denkens; denn dieses besteht in dem Erkennen von Zusammenhang.

Sodann aber darf die Erweisung des transsubjektiven Minimums als eine besonders wichtige Selbstbewährung der transsubjektiven Bedeutung der Denknotwendigkeit gelten. Die transsubjektive Gültigkeit des Denkens kann, wie wir wissen, nicht irgendwoher abgeleitet, nicht aus allgemeineren Prinzipien oder höheren Gründen bewiesen werden. Wer sich weigert, der Denknotwendigkeit transsubjektive Bedeutung beizumessen, kann nur darauf verwiesen werden, sich mit hingegebener Selbstbesinnung auf sein eigenes Denken zu richten und hierbei dessen inne zu werden, daß, so wahr Denknotwendigkeit herrscht, so wahr auch transsubjektive Zusammenhänge gesetzt werden. Ganz besonders scheinen nun dem Denkungläubigen die Tatsächlichkeitsurteile zustatten zu kommen. Wenn irgendwo, so scheint hier nichts von transsubjektiven Zusammenhängen gesetzt zu sein. Es wird daher von entscheidender Wichtigkeit sein, wenn sich zeigt, daß uns die Selbstbesinnung auch in jedwedem Tatsächlichkeitsurteil einen darin notwendig mitgemeinten transsubjektiven Zusammenhang aufweist. Die folgende Herausarbeitung des transsubjektiven Minimums hat daher zugleich die Bedeutung einer Aufforderung an die Bezweifler und Leugner der transsubjektiven Gültigkeit des Denkens, den Sinn der Tatsächlichkeitsurteile zu durchdenken und sich so zu überzeugen, daß ein gewisses Mindestmaß von transsubjektivem Zusammenhang in jedem Tatsächlichkeitsurteil stillschweigend mitgesetzt ist. Und diese Bedeutung kommt den folgenden Erörterungen um so mehr zu, als sich gerade bei dieser Gelegenheit die transsubjektive Gültigkeit des Denkens von besonders zwingender, ergreifender, kaum zu überbietender Gewalt zeigen wird. Die Leugnung der

transsubjektiven Gültigkeit des Denkens wird sich als ein allergrellster Widersinn dartun.[1])

Allgemeine Bemerkung.

Lese ich freilich die Ausführungen der Wortführer des Konszientialismus und Transzendentalismus,[2]) so mache ich mir kein Hehl daraus, daß sie über meine Darlegungen als über altmodische Metaphysik und Ontologie, als über abergläubisches Haften an vermeintlichen Hinterwelten lächeln werden. Das Aneinander-Vorbeisprechen scheint leider zum dauernden Schicksale der Philosophie zu gehören. Wie oft findet nicht der unbefangene Leser, daß der Verfasser auch den schlagendsten Einwürfen gegenüber mit überlegener Miene auf seine Schulformeln verweist, von denen er unermüdlich versichert, daß sie die denkende Menschheit endlich aus Wahn und Irrsal erretten und ins Helle und Freie führen werden. Auch kann man beinahe niedergeschlagen werden, wenn man wahrnimmt, wie manche Philosophen (wie beispielsweise Schuppe und Rehmke), sobald sie sich einer grundsätzlich verschiedenen Meinung gegenüber finden, diese mit der Wendung abzutun pflegen: der Gegner gebrauche sinnlose, leere Worte. Wie soll man da noch auf förderliche Auseinandersetzung, geschweige denn Verständigung hoffen dürfen?

Zweites Kapitel.

Transsubjektives Minimum: 1. Überwindung des Solipsismus.

In jedem Urteil ist mitgedacht die Unmöglichkeit des Solipsismus.

1. Wenn ich ein Tatsächlichkeitsurteil — etwa: Jetzt scheint die Sonne — ausspreche, so ist damit zweifellos *zunächst* nur gesagt, daß die Tatsache des gegenwärtigen Sonnenscheins *für mein Bewußtsein* vorhanden ist. Sobald ich mich aber auf den Sinn dieses Urteils besinne, so entsteht mir die Einsicht, daß

[1]) Nur selten begegne ich in der erkenntnistheoretischen Literatur Äußerungen, die die Ermittelung des transsubjektiven Minimums als eine wesentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie hinstellen. Wenn Heinrich Maier sagt: „Das Endergebnis der erkenntnistheoretischen Untersuchung selbst wird sein ein Komplex transsubjektiver Elemente, die vorausgesetzt werden müssen, damit unser erkennendes Denken begreiflich wird“: so scheint mir diese Auffassung nach der von mir eingeschlagenen Richtung zu zielen (Logik und Erkenntnistheorie. In der Sigwart-Festschrift [1900], S. 243).

[2]) Auch der Transzendentalismus Rickertscher Richtung ist hier mit inbegriffen. Denn so sehr Rickert auch die Transzendenz des Sollens, des Geltens, des Wertes betont: ein transzendentes Sein gilt ihm als Unbegriff.

dieses Urteil weit mehr besagt. Keinesfalls kann, so sagt mir die Selbstbesinnung, das Urteil „Jetzt scheint die Sonne" die Bedeutung haben, daß mein Bewußtsein, für das die festgestellte Tatsache offenbar zunächst vorhanden ist, keine anderen Bewußtseine neben sich habe und so prinzipiell die Unmöglichkeit bestünde, daß die Tatsache des gegenwärtigen Sonnenscheins auch noch für andere Bewußtseine vorhanden wäre. In dem genannten Urteil ist vielmehr die prinzipielle Möglichkeit implizite mitgedacht, daß der festgestellte Tatbestand auch für andere Bewußtseine vorhanden sein könne. Mit anderen Worten: in diesem Urteil (und dies gilt von jedem beliebigen Tatsächlichkeitsurteil) ist die Unmöglichkeit des Solipsismus denknotwendig mitgesetzt. Entleere ich das Urteil von dieser mitgesetzten Füllung, so wird es zu einem widersinnigen, alle Logik verleugnenden Satze. Dies habe ich zu verdeutlichen.

Erläuterung.

2. Ich setze den Fall, daß mein Bewußtsein schlechterdings zu keiner Gemeinschaft von Bewußtseinen gehören würde, und daß es überhaupt keine Bewußtseine außer meinem eigenen gäbe. In diesem Falle wäre es für mich rein unmöglich, den Verlauf, den mein Bewußtsein aufweist, in notwendigen Zusammenhang zu bringen. Unablässig mache ich Erfahrungen, die sich nur durch die Annahme in Zusammenhang bringen lassen, daß ich mit anderen Ichen in Verkehr stehe. Unablässig erlebe ich Bewußtseinsvorgänge, die sich als abhängig von Erziehung und Bildung, als bestimmt durch Reden, die ich höre, durch Gespräche, die ich führe, durch Bücher, die ich lese, erweisen; kurz, die nur verstanden werden können als sich entwickelnd in unmittelbarem oder mittelbarem Verkehr mit Erscheinungen, die ich ohne weiteres als herstammend aus fremden Ichen ansehen muß. Alle diese tausendfachen Erfahrungsreihen würden zu einem sinnlosen Chaos,

Eine transsubjektive Körper- oder Geisteswelt gibt es für ihn nicht. Alles Seiende, zu dessen Feststellung sowohl die Natur- wie die Geisteswissenschaften kommen, ist bewußtseinsimmanenter Art. Vom Standpunkt der Erörterungen über das transsubjektive Minimum aus betrachtet, gehört sonach Rickert durchaus unter die Philosophen der Bewußtseinsimmanenz. Wer ein transsubjektives Sein annimmt, macht sich nach Rickert einer durchaus unzulässigen „Seinsverdopplung" schuldig und „entwirklicht" die allein uns bekannte Bewußtseinswelt (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 120 ff.).

zu einem Wirrsal und Wunder werden, wenn ihnen das Bezogensein auf das Dasein anderer Iche genommen würde. Unaufhörlich treten in meinen Wahrnehmungsreihen Gestalten auf, die nur unter der Bedingung diese Wahrnehmungsreihen als zu einem Zusammenhang gehörig erscheinen lassen, daß sie als sinnlicher Ausdruck fremder Iche aufgefaßt werden. Man greift unwillkürlich zu solchen Ausdrücken wie „verrückt" oder „wahnsinnig", um die Beschaffenheit zu charakterisieren, die unsere Umwelt erhalten würde, falls der Solipsismus recht hätte. So wahr das Denken notwendige Verknüpfung fordert und Zusammenhang als seinen Nerv hat, so unmöglich ist der Solipsismus.

Solipsismus: ein Ungedanke.

Ist hiernach der Solipsismus ein Ungedanke, so darf er auch nicht in Form einer mitgedachten Möglichkeit von einem Denkakte mitgeführt werden. Das Tatsächlichkeitsurteil „Jetzt scheint die Sonne" darf daher nicht in einem Sinne gemeint sein, der die Möglichkeit des Solipsismus in sich schließt. Dies aber wäre der Fall, wenn der Sinn dieses Urteils dahin verstanden würde, daß das Vorhandensein des gegenwärtigen Sonnenscheins auch noch für andere mögliche Bewußtseine prinzipiell ausgeschlossen wäre. Dann wäre dieses Urteil in solipsistischem Sinne verstanden. So führt also die Selbstbesinnung auf das, was mit diesem Urteil logischerweise gemeint ist, zu der Einsicht, daß die Zugehörigkeit meines Bewußtseins zu einer Gemeinschaft von Ichen einen darin implizite mitgesetzten Faktor ausmache. Tilgt man diesen Faktor, so erhält das Tatsächlichkeitsurteil einen widerlogischen Sinn.

Es ist freilich logisch unzulässig, den Sinn des Tatsächlichkeitsurteils im allgemeinen dahin zu steigern, daß das wirkliche Wahrgenommenwerden der festgestellten Tatsache durch eine Mehrheit von Subjekten damit gemeint wäre. Wenn ein Taucher auf dem Meeresgrunde eine flüchtige Jetzt-Tatsache wahrgenommen und festgestellt hat, so ist damit eine Tatsache ausgesagt, die unmöglich von einem anderen menschlichen Bewußtsein als dem des Tauchers wahrgenommen werden kann. Allgemein also kann von dem Tatsächlichkeitsurteil nur behauptet werden, daß zu seinem Sinn lediglich die Möglichkeit gehört, daß die festgestellte Tatsache für andere Bewußtseine vorhanden sei.

Verschiedenheit der Fälle.

3. Je nach der Beschaffenheit der Tatsächlichkeitsurteile erhält dieser mitgedachte Nebengedanke verschiedene Gestaltungen. Die

festgestellte Tatsache kann derart sein, daß sie von dem Bewußtsein des Urteilenden nicht wahrgenommen wurde. Wenn ich urteile: „heute findet für gewisse Gegenden Ostasiens eine Sonnenfinsternis statt", oder: „am 28. Mai 585 v. Chr. fand für Kleinasien eine Sonnenfinsternis statt", so kommen überhaupt nur andere Bewußtseine als das des Urteilenden in Betracht. Für das Wahrgenommenwerden der festgestellten Tatsache fällt hier das Bewußtsein des Urteilenden weg.

Weiter ist zu bedenken, daß die behauptete Tatsache ebensogut in einem inneren Erlebnis wie in einer den Sinnen zugänglichen Erfahrung bestehen kann. Wenn ich urteile: „mein Sohn freute sich über die erwiesene Güte" oder: „Platon verehrte das Schöne", so handelt es sich um Vorgänge, die für ein anderes Bewußtsein allererst durch ein verwickeltes Verfahren vorhanden werden können. Wie dieses Verfahren auch geartet sein mag: jedenfalls gehört Einfühlung und Nacherleben dazu. Wenn also der Sinn derartiger Tatsächlichkeitsurteile gemäß der von mir gebrauchten Ausdrucksweise so bezeichnet wird, daß die festgestellte Tatsache auch für andere mögliche Bewußtseine vorhanden sei, so bedeutet hier dieses „Vorhandensein" ein Vorhandensein nicht für das Wahrnehmen, sondern für das Einfühlen und Nacherleben.

Außerdem aber ist darauf zu achten, daß in den Fällen dieser letzten Art die Überwindung des Solipsismus nicht nur als ein implizite mitgemeinter Faktor vorkommt, sondern geradezu in dem ausdrücklich gedachten Inhalte des Urteils liegt. Denn diese Urteile stellen ja Tatsachen fremden Innenlebens fest.

Nach dem allen darf gesagt werden: zum transsubjektiven Minimum gehört die Annahme anderer Bewußtseine oder die Überwindung des Solipsismus. Wie die Gemeinschaft der vielen Iche geartet sei, darüber allerdings besagt die bisherige Betrachtung nichts. Vielleicht wird das transsubjektive Minimum in seinen weiteren Faktoren etwas hierüber enthalten.

Die vermeintliche Unwiderleglichkeit des Solipsismus.

4. Nicht selten begegnet man der Ansicht, daß dem Solipsismus logisch nicht beizukommen sei. So sagt Schopenhauer: der „theoretische Egoismus" lasse sich durch Beweise nimmermehr widerlegen. Zwar gehöre er, als ernstliche Überzeugung ausgesprochen, ins Tollhaus; aber er sei eben doch eine auf immer unbezwingliche Grenzfestung des Skeptizismus.[1]) Aber auch den zahlreichen

[1]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, § 19.

Philosophen, die das Dasein einer Außenwelt nur auf Grund alogischer Intuition oder auf Grund eines vermeintlichen unmittelbaren Erfahrens annehmen und die logische Notwendigkeit dabei als belanglos ausschalten (wie dies beispielsweise bei Dilthey der Fall ist)[1]), gilt der Solipsismus als eine logisch unwiderlegliche Ansicht. Nach der hier dargelegten Auffassung ist das volle Gegenteil richtig. Der Solipsismus ist eine logische Unmöglichkeit, und sie ist dies in dem Grade, daß der logische Widersinn des Solipsismus in jedem Denkakte implizite mitgedacht ist. Daneben ist es selbstverständlich auch richtig, daß der Solipsismus auch auf anderen Wegen abgewiesen werden kann. Er muß dem natürlichen Lebensgefühl, ebenso dem moralischen und dem religiösen Bewußtsein als Ungeheuerlichkeit gelten. Und wenn von Solipsismus die Rede ist, wird er wohl meistens zunächst aus solchen Gefühlsgründen verworfen.

Es ist begreiflich, daß auch die Konszientialisten und Transzendentalisten, obwohl sie den Solipsismus als notwendige Folge ihres Standpunktes anerkennen müßten, ihn doch weit von sich abzurücken bemüht sind. Es würde eine nicht uninteressante Aufgabe sein, den verschiedenen Gesichtspunkten und Wendungen nachzugehen, wodurch dies geschieht. Ich begnüge mich hier, auf Rickert hinzuweisen. Er gibt eine begriffliche Widerlegung des Solipsismus: der Begriff des „Ich" fordere „mit logischer Notwendigkeit" ein „Du".[2]) Ich will dem keineswegs widersprechen. Nur nimmt mich wunder, wie Rickert sich als berechtigt erachten kann, von der Denknotwendigkeit einen transsubjektiven Gebrauch zu machen. Von dem Begriff des „Ich" aus ein „Du" erschließen: dies ist eine Verleugnung des Standpunktes der Immanenz. Rickert freilich wird auf sein „erkenntnistheoretisches Subjekt" hinweisen, das auch die zahllosen Iche außer mir umfaßt. Was von diesem Gebilde, das Rickert übrigens selbst nachdrücklich als „unwirklich" charakterisiert, zu halten ist, werden wir später sehen.

---

[1]) Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt (enthalten in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1890; S. 1018 ff.).

[2]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 87, 94. Eine andere transzendent-begriffliche Wendung ist es, wenn Rickert schließt: „Jedes individuelle Bewußtsein ist seinem Begriffe nach ein Teil der Welt" (S. 93).

Drittes Kapitel.

Transsubjektives Minimum:
2. Das beharrende Bestehen transsubjektiver Wesenheiten.

Ein beharrendes transsubjektives Etwas: implizite mitgedacht.

1. Ich halte mich jetzt an Tatsächlichkeitsurteile, die sich auf Sinnlich-Wahrnehmbares beziehen. Wenn ich etwa das Urteil „Vor meinem Hause steht eine Linde“ ausspreche, so will ich damit nicht etwa nur gesagt haben, daß ausschließlich in den Augenblicken, wo ich Haus und Linde mit meinen Augen sehe, die von dem Urteil behauptete Tatsache besteht, und daß in allen den Zeitstrecken, wo ein solches Wahrnehmen nicht stattfindet, die Existenz von Haus und Linde aufgehört habe. Zweifellos läßt sich auf Grund der reinen Erfahrung nicht mehr behaupten als das Bestehen jener Tatsache in den Augenblicken wirklichen Wahrnehmens. Von den dazwischen liegenden Zeitstrecken kann auf Grund der reinen Erfahrung nur dies festgestellt werden, daß von jener Tatsache „Linde vor dem Haus“ schlechtweg nichts zu finden ist. Dieser Tatbestand der reinen Erfahrung kann nun eben nicht der Sinn jenes Urteils sein. Das Urteil würde widersinnig, wenn ihm ein solcher Sinn gegeben würde. Logischerweise liegt in jenem Urteil vielmehr der Gedanke mit enthalten, daß gänzlich unabhängig von dem Wahrgenommen- und Nichtwahrgenommenwerden dem Haus wie der Linde ein beharrendes transsubjektives Etwas entspricht. Der Gedanke eines sich stetig fortsetzenden transsubjektiven Seins gehört zu dem in jenem Urteil implizite Mitgedachten. Und das Gleiche gilt natürlich von allen Tatsächlichkeitsurteilen, soweit sie Sinnlich-Wahrnehmbares zu ihrem Gegenstande haben. Oder negativ ausgedrückt: die Auflösung der sinnlich-wahrnehmbaren Gegenstände in ein schlechtweg unterbrochenes, gleichsam durchlöchertes Sein, das beliebig oft dem Nichts Platz macht und dann wieder unbedingt anhebt, ist in jenen Tatsächlichkeitsurteilen als denkunmöglich implizite mitgedacht.

Ohne diese Annahme ergibt sich Widersinn

2. Was berechtigt mich aber zu dieser Behauptung, daß in allen Tatsächlichkeitsurteilen der bezeichneten Art das stetige Bestehen transsubjektiver Wesenheiten stillschweigend mitgedacht ist? Wie man auch die Antwort fassen und ausführen möge, sie wird immer darauf hinauslaufen, daß ohne diese Annahme die

Sinnenwelt zu einem gänzlich zusammenhangslosen Haufen, zu einem Wirrsal ohne jegliche Spur von Verknüpfung, Ordnung und Einheit würde. Hiergegen aber lehnt sich mit zweifelsfreier Entschiedenheit das Denken auf. Was würde denn dem Denken zugemutet, wenn damit Ernst gemacht würde, daß — um bei unserem Beispiel zu bleiben — dem Haus und der Linde kein beharrendes transsubjektives Etwas zugrunde läge? Jedes Wiedererscheinen dieses Hauses und dieser Linde in meinem Gesichtsfelde wäre dann ein schlechthin neuer Anfang. Taucht während eines Tages nach hundert Pausen des Nichtsehens die Linde hundertmal in meinem Gesichtsfelde auf, so lägen hundert Neu-Entstehungen der Linde, hundert Ursprünge aus dem Nichts vor. Aber der Widersinn verschärft sich noch um ein Beträchtliches. Jede folgende Neuschöpfung der Linde zeigt nämlich genau diejenige individuelle Besonderheit, die dem neuen Lindenbild auf Grund gerade der entgegengesetzten Voraussetzung, der Voraussetzung nämlich, daß es mit einem beharrenden transsubjektiven Etwas in ursachlichem Zusammenhange steht, zukommen müßte. Das neue Lindenbild zeigt etwa einen zerbrochenen Ast oder nasse Oberfläche. Jene transsubjektive Voraussetzung macht dies ohne weiteres verständlich: in der Pause des Nichtgesehenwerdens wurde das transsubjektive Etwas der Linde von der transsubjektiven Wesenheit eines Windstoßes oder eines Regenschauers derart verändert, daß nun der abgebrochene Ast oder die nasse Oberfläche als Auswirkung dieser transsubjektiven Veränderung in mein Gesichtsfeld fallen. Ohne jene transsubjektive Voraussetzung dagegen erscheint das genaue Stimmen der veränderten Lindenbilder mit denjenigen Veränderungen, die als im Transsubjektiven geschehen angenommen werden müssen, als das reine Wunder. So wahr das Denken sich nicht selbst aufgeben kann, so wahr muß es jene Voraussetzung von der beharrenden Existenz transsubjektiver Wesenheiten als gültig anerkennen. Nur unter dieser Voraussetzung wird aus dem wüsten Haufen der Sinneseindrücke eine zusammenhängende Welt.

Urteile über innere Erlebnisse.

3. Bisher habe ich nur Tatsächlichkeitsurteile über Sinnlich-Wahrnehmbares ins Auge gefaßt. Doch gilt das soeben erörterte transsubjektive Minimum von den Tatsächlichkeitsurteilen auch in allen den Fällen, wo innere Erlebnisse festgestellt werden;

wenngleich die Deutlichkeit, mit der sich dies aufdrängt, hier geringer ist als dort.

Ich habe also Urteile wie etwa die folgenden im Auge. „Karl wurde bei Empfang der Nachricht zornig." „Mein Sohn hat den Wunsch zu studieren." „Der Beleidiger faßte den Entschluß zu widerrufen." „Der Zeuge erinnert sich genau an den Vorfall." Diese Urteile besagen zunächst nur, daß in den Bewußtseinssphären, die der Urteilende jeweilig im Sinne hat, sich zu der Zeit, auf die sich das Urteil bezieht, dieses bestimmte Erlebnis zugetragen hat. Zugleich aber liegt in diesen Urteilen der Nebengedanke, daß es widersinnig wäre, anzunehmen, daß mit dem Aufhören der inneren Erlebnisse für das Bewußtsein der bestimmten Personen diese Erlebnisse überhaupt aufgehört haben und schlechterdings zu Nichts geworden seien, und daß vor ihrem Auftauchen in dem jeweiligen Bewußtsein rein nichts dagewesen sei, wozu das festgestellte Erlebnis in Beziehung gebracht werden könnte. Mit andern Worten: es erscheint als denkunmöglich, daß das Auftreten eines Bewußtseinsvorganges von zwei Nichtsen, einem Nichts vorher und einem Nichts nachher, umgeben sei. Ebensowenig wie eine Sinneswahrnehmung, kann ein Erinnerungsvorgang, ein Gefühl, ein Willensakt rein aus dem Nichts entstehen, dann nach kurzer Gegenwart im Bewußtsein schlechthin zu Nichts werden, um dann wieder ein Neuentstehen zu erleben, wieder in Nichts überzugehen und so fort. Positiv ausgedrückt: es muß unter der Schwelle des Bewußtseins stetig sich Erstreckendes, ununterbrochen sich Fortsetzendes geben, dem die anhebenden und verschwindenden Bewußtseinsvorgänge zugeordnet sind. Mag man das Seelenleben als noch so wechselnd, als noch so regsam und fließend, als noch so sehr allem starren Sein entgegengesetzt denken: dennoch muß es in allem Wandel des Fließens ein identisches Sichfortsetzen, ein Sicherhalten geben. Sonst würde man zu der widerlogischen Vorstellung eines absoluten Anhebens und Abreißens kommen. Wie man sich dieses Sichidentischerhalten zu denken haben wird: dies ist eine Frage, deren Entscheidung nicht mehr ins transsubjektive Minimum hineinfällt. Die Antwort wird, wie sie auch näher gestaltet sein möge, wohl darauf hinaus laufen, daß dieses Sichstetigfortsetzende in der Form von unbewußten Strebigkeiten, von unbewußten lebendigen Tendenzen existiere.

Unerlaubtes Hereinziehen des Wahrnehmungsmöglichen.

4. Wer den soeben erörterten Faktor des transsubjektiven Minimums — ein transsubjektiv Beharrendes — leugnet, muß sich damit begnügen, die Masse der Bewußtseinsgegebenheiten als einen schlechtweg zusammenhangslosen Haufen stumpfsinnig hinzunehmen. Das auf Schritt und Tritt vorkommende absolute Anheben und absolute Verschwinden der Bewußtseinsgegenwärtigkeiten macht jeden Versuch, Zusammenhang in sie hineinzubringen, von vornherein unmöglich.

Wenn trotzdem auch von hervorragenden Denkern oft behauptet wird, die Annahme von beharrenden transsubjektiven Wesenheiten oder Strebigkeiten sei überflüssig oder gar widerspruchsvoll und sinnlos, so rührt dies insbesondere daher, weil zu dem Bewußtseinsgegebenen auch das möglicherweise dem Bewußtsein Gegebene hinzugeschlagen wird. Vor allem macht sich diese völlig unerlaubte Erweiterung des Umkreises der reinen Erfahrung in der Weise geltend, daß nicht nur die tatsächlichen Empfindungen und Wahrnehmungen, sondern auch die Empfindungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten zu der reinen Erfahrung hinzugerechnet werden. Ganz harmlos, als ob man immer noch auf dem sicheren Boden des Erfahrungsgegebenen stünde, schweift man in das luftige Reich bloßer Möglichkeiten hinüber. Liest man beispielsweise Raoul Richters scharfsinnige Erörterungen über die Berechtigung des „extremen Idealismus“, so sagt man sich: der Verfasser könnte die Behauptung, daß der „extreme Idealist“ ganz wohl ohne die Annahme beharrender transsubjektiver Wesenheiten auskomme, unmöglich aufrecht erhalten, wenn er nicht beständig ganze Massen von „Empfindungsmöglichkeiten“ in die Erfahrung wie selbstverständlich hereinzöge.[1]) Von diesem falschen Hilfsmittel der Empfindungsmöglichkeit wird gleich weiterhin ausführlicher zu reden sein.

Viertes Kapitel.
Transsubjektives Minimum:
3. Die gesetzmäßige Ordnung des Transsubjektiven.

Der transsubjektive Faktor der Gesetzmäßigkeit.

1. Es gilt jetzt, den soeben erörterten transsubjektiven Faktor zu vertiefen. Im Grunde zielt die Annahme beharrender trans-

[1]) Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie; Bd. 1 (1904), S. 184 ff., 191 ff., 199 ff., 209 ff.

subjektiver Wesenheiten und Strebigkeiten darauf hin, daß dadurch die Grundlage für die gesetzmäßige Verknüpfung des transsubjektiven Bereiches sowohl innerhalb seiner selbst wie auch mit den Bewußtseinstatsachen des Urteilenden geschaffen werde. Die Bewußtseinstatsachen des Urteilenden hören nur dadurch auf, ein zusammenhangsloser Haufe zu sein, daß sie einer bewußtseinsunabhängigen Welt eingegliedert sind, die sowohl in sich selbst gesetzmäßig geordnet ist, wie auch mit den Bewußtseinsgegebenheiten in gesetzmäßiger Beziehung steht.

Das Wahrgenommene: in sich unverknüpfbar.

Ich denke dabei zunächst wieder an das in Empfindung und Sinneswahrnehmung Gegebene. An welche Stellen meines Wahrnehmungsverlaufes auch immer ich mich halten mag: überall liegt die Sache so, daß das Zusammensein und Aufeinanderfolgen meiner Wahrnehmungen nur unter der Voraussetzung verständlich wird, daß meine Wahrnehmungen in gesetzmäßigem Zusammenhange mit einer bewußtseinsunabhängigen Welt stehen, die auch ihrerseits in sich selbst gesetzmäßig geordnet ist. Und wieder ist es das schlechthinige Anfangen und schlechthinige Abreißen des Wahrgenommenen, was jedweden Zusammenhang zwischen den Wahrnehmungsgegebenheiten unmöglich macht. Jedem Versuche, das Wahrgenommene rein untereinander in Zusammenhang zu bringen, stellt sich das Fehlen jedweder Anknüpfbarkeit, jeder Verbindbarkeit entgegen. Es zeigt sich nirgends eine Möglichkeit, das Eine von dem Anderen abhängig zu machen. Es treten etwa folgende Wahrnehmungen in mein Bewußtsein ein: in meinen Garten blickend nehme ich einen in Blüte gekommenen Kirschbaum, eine hüpfende Amsel, den Eintritt von Sonnenschein, ein ungepflegtes Beet wahr. Jede dieser deutlichen Wahrnehmungen ist von einem mehr oder weniger dunklen „Hof von Hintergrundsanschauungen“ (um einen Ausdruck Husserls zu gebrauchen)[1]) umgeben. Dazu ist natürlich auch alles zu rechnen, was gleichzeitig vielleicht meinen Gehörssinn trifft (etwa ein Rufen von der Straße her) und überhaupt alles, was an Empfindungen gleichzeitig in mir auf- und niederwogt (etwa der Druck eines zu engen Kleidungsstückes). In diese Masse rein immanente Abhängigkeitsverhältnisse hineinzubringen, erscheint als gänzlich aussichtslos. Es fehlt eben an jeglicher Möglichkeit, das Eine

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 62.

von einem Anderen aus verständlich zu machen. Es ist schlechtweg Vereinzeltes, Sprödes, sich gleichgültig zueinander Verhaltendes, was sich uns in unserem Wahrnehmungsverlauf darbietet. Das Eine müßte in dem Anderen sich als darin irgendwie fortsetzend, sich als darin geltend machend, sich als darin mit sich irgendwie identisch erhaltend aufgefaßt werden können, wenn irgendein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Beiden bestehen soll. Es ist also das Haufenmäßige, Bruchstückartige, was jeden Versuch, einen immanenten Wahrnehmungszusammenhang herzustellen, von vornherein als unsinnig erscheinen läßt.

Unterbauung durch gesetzmäßigen Zusammenhang.

Nur dadurch kommt in den Wahrnehmungshaufen Zusammenhang, daß wir ihm eine transsubjektive Welt unterbauen und dieser eine solche Wesensbeschaffenheit erteilen, daß sie in sich selbst einen gesetzmäßigen Zusammenhang darstellt und mit den Wahrnehmungsinhalten in gesetzmäßiger Verknüpfung steht.[1]) Gewöhnlich denkt man dabei zunächst an die Welt, wie sie durch die Physik, Chemie, Physiologie, Biologie aufgebaut wird. Und in der Tat wird durch die von diesen Wissenschaften erschlossenen Zusammenhänge in geradezu überwältigender Weise das Wahrnehmungswirrsal in eine klar geordnete, von gesetzmäßigen Beziehungen durchsetzte Welt umgewandelt. Indessen will ich damit nicht sagen, daß bei dieser Welt stehengeblieben werden müsse. Vielmehr wird sie selbst metaphysisch zu unterbauen sein. Auch ist die physikalisch-chemisch-physiologisch-biologische Welt selbst verschiedener Auffassungsweisen fähig. Doch hierauf einzugehen, ist nicht Aufgabe bei der Darlegung des transsubjektiven Minimums.

Auch wer die — sagen wir kurz — naturwissenschaftliche Welt ablehnt oder ihr einen wesentlich veränderten Sinn unterlegt, will sich damit nicht von dem eben in Frage stehenden Faktor des transsubjektiven Minimums losgemacht haben. Es tritt dann eben eine bewußtseinsunabhängige Welt anderer Art,

[1]) Auch Lotze ist der Ansicht, daß, wenn das Denken Geltung haben solle, eine „allgemeine Gesetzlichkeit in dem empirischen Verlauf der Dinge" angenommen werden müsse. Nur sieht er in dieser Annahme nichts Denknotwendiges, sondern eine Voraussetzung, die mit Denknotwendigkeit nichts zu schaffen hat (Logik, S. 567 ff.). Es bleibt bei Lotze ungeklärt, was für eine Art Gewißheit in dieser Voraussetzung zutage tritt.

ein Intelligibles, Absolutes, an die Stelle des naturwissenschaftlichen Transsubjektiven. Ich erinnere an Berkeley und Fichte; auch Kants Ding an sich gehört im Grunde hierher.[1])

Wahrgenommene Reihenfolgen.

2. Nun gibt es genug Fälle, wo eine zusammengehörige Reihe von Wahrnehmungen in ununterbrochener Aufeinanderfolge an meinem Bewußtsein vorübergeht. Wenn ich sage: „zusammengehörige Reihe", so meine ich damit eine solche Reihenfolge, die das sich abwickelnde Geschehen Glied für Glied in lückenloser Weise enthält. Ich stecke meine Hand in heißes Wasser und verfolge das Abnehmen der Wärmeempfindungen eine lange Strecke in ununterbrochener Aufeinanderfolge. Ich sehe mit anhaltender Aufmerksamkeit, wie ein Schiff den Strom hinabfährt. Ich höre einen Geigenspieler ein Stück vortragen, ohne daß mir ein Ton verloren geht. Ich lasse einen Funken auf Schießpulver überspringen und nehme sehend und hörend die Explosion wahr.

Wenn es überhaupt möglich sein soll, Wahrnehmungsinhalte in rein immanenten Zusammenhang zu rücken, so müßte dies in Fällen dieser Art durchführbar sein. Denn hier liegt eine ununterbrochene Reihe von Wahrnehmungsveränderungen vor. Wenn irgendwo, so müßte sich hier die Verlegung des Zusammenhanges in das vermeintliche Transsubjektive entbehren lassen, da die lückenlose Wahrnehmungsfolge doch als vollständiger, in sich geschlossener Vertreter des Transsubjektiven gelten zu können scheint. Nichtsdestoweniger stellen sich auch hier der Durchführung eines rein bewußtseinsimmanenten Zusammenhanges unbedingte Hindernisse entgegen.

---

[1]) Ich vermag es mir nicht verständlich zu machen, wenn Husserl von dem „immanenten Sein", dem „Sein des Bewußtseins", dem Sein jedweden „Erlebnisstromes" behauptet, daß es ein absolutes Sein ist, daß es durch die Vernichtung der „transzendenten res" nicht berührt würde. Husserl sagt, daß das immanente Sein „prinzipiell nulla re indiget ad existendum" (Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 91 f.). Ich könnte diesen Sätzen höchstens insofern einen Sinn abgewinnen, als vom vorlogischen Standpunkte aus, also unter der Voraussetzung, daß ich mein Denken gänzlich ausschalte, sich die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit ihren intrasubjektiven Inhalten vollkommen genug ist. Es wäre dann die unter Voraussetzung der Ausschaltung des Denkens vorhandene Selbstgenugsamkeit der Selbstgewißheit des Bewußtseins der richtige Kern der Husserlschen Sätze.

Auch in diesem Falle kein bewußtseinsimmanenter Zusammenhang.

Man vergegenwärtige sich, was es heißen solle, daß die Temperaturempfindung „warm“ in einem gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnis zu der vorausgegangenen Empfindung „heiß“ stehe, jenes „heiß“ dieses „warm“ nach sich ziehe, wenn es kein bewußtseinsunabhängiges Ding Wasser mit seinen transsubjektiven Eigenschaften und Zusammenhängen gibt. In dem von allem Transsubjektiven losgerissenen Empfindungsinhalt „heiß“ ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß auf ihn der Empfindungsinhalt „weniger heiß“ und nicht vielmehr „heißer“ oder „kalt“ folgen müsse. Auch wenn ich die vielleicht in meinem Bewußtsein gleichzeitig gegenwärtige Gesichtswahrnehmung „Wasser“ dazu nehme, ist nicht das Mindeste für die Anknüpfbarkeit von „weniger heiß“ oder „warm“ gewonnen. Ich will selbst annehmen: ich habe das Gestelltwerden des Gefäßes mit Wasser über das Feuer und dann das Verlöschen des Feuers gesehen. Auch damit wäre keine Spur von Anknüpfbarkeit erreicht. Weder die Gesichtswahrnehmungsinhalte „Feuer“, „Gefäß mit Wasser“ usw., noch auch die entsprechenden Erinnerungsbilder enthalten den leisesten Hinweis darauf, daß mein Temperaturempfinden von „heiß“ auf „warm“ übergehen müsse. Und das Gleiche gilt von den übrigen Beispielen. Mag ich auch zu den Geigentönen das — so will ich annehmen — dabei beständig für mich vorhandene Wahrnehmungsbild „Geige“ und das Wahrnehmungsbild „Geiger“ mit dazunehmen, so findet sich doch darin schlechterdings nichts vor, was die Reihenfolge der Tonwahrnehmungen zu erklären imstande wäre. Es wäre der reine Unsinn, sagen zu wollen: der Tonwahrnehmungsinhalt c sei, etwa in Verbindung mit den Gesichtswahrnehmungen „Geige“ und „Geiger“, die Ursache davon, daß sich der Tonwahrnehmungsinhalt d anschließt. Nur wenn ich mir unter Geige und Geiger bewußtseinsunabhängige Dinge und Zusammenhänge vorstelle, werden die aufeinanderfolgenden Geigentöne kausal verbindbar. Auch in solchen Fällen also, wo lückenlose Wahrnehmungsreihen dem Bewußtsein vorliegen, sind die Wahrnehmungen gegeneinander schlechtweg spröde, gleichgültig, vereinzelt.

Verstärkender Grund.

Dazu tritt dann aber noch die Erwägung, daß jederzeit die Unterbrechung der Reihe für mein Bewußtsein möglich ist (ich

trete weg, wende den Rücken, schließe die Augen, halte mir die Ohren zu, unterbreche die Berührung, bin unaufmerksam), und daß trotzdem die späteren Glieder der Reihe wiederum geradeso für mein Bewußtsein gegenwärtig werden können, als wenn die ausgefallenen Glieder für mich vorhanden gewesen wären. Das heißt: jedes beliebige Glied der Reihe kann in gänzlich anderen, nicht zu der Reihe gehörigen Inhalten seine Fortsetzung finden, und ebenso kann jedes beliebige Glied der Reihe seinerseits die Fortsetzung eines gänzlich andersartigen Inhalts bilden. Wie soll — um das zweite Beispiel heranzuziehen — das Gesichtsbild „Schiff oben auf dem Strom" die Ursache bilden des Gesichtswahrnehmungsinhaltes „Schiff weiter unten auf dem Strom", wenn doch auf jenen Inhalt ebensogut der Inhalt „Baum" oder „blauer Himmel" folgen kann? Und wie ist es nun gar ohne den gesetzmäßigen Zusammenhang einer transsubjektiven Welt denkbar, daß nach Unterbrechung der Reihe diese sich mit einem beliebigen späteren Gliede für mein Bewußtsein genau so fortsetzt, wie es der Fall sein muß, wenn die Reihe in einen gesetzmäßigen transsubjektiven Zusammenhang eingebettet ist? Das Schiff erscheint mir — nach Unterbrechung der Reihe — genau dort auf dem Strome weiter unten, wo es auftauchen muß infolge des bewußtseinsunabhängigen Zusammenhanges, in den das Wahrnehmungsbild „Schiff" gehört. Die Wahrnehmungswelt würde zu einer Welt der wunderbarsten Zufälle, wenn man sie in rein immanentem Sinne hinnehmen wollte.

Mir erscheinen diese Darlegungen, wie überhaupt alle über das transsubjektive Minimum gegebenen Ausführungen von so unbedingt einleuchtender Art, daß es mir schwer verständlich ist, wie man seine Zustimmung versagen kann. Nichtsdestoweniger erblickt eine große Anzahl hochbedeutender Philosophen in dem geraden Gegenteil des hier vertretenen Standpunktes das Richtige. Vor allem denke ich dabei an die Transzendentalphilosophie der Gegenwart. Aus dem bewußtseinsimmanenten Umkreis herauszutreten, erscheint ihr als widersinnig. Ich vermag mir solchen Erscheinungen gegenüber nur dadurch zu helfen, daß ich mich frage, wie ein derartiges Nichtsehen des zwingend Einleuchtenden geschichtlich und psychologisch zu erklären sei. An einer späteren Stelle werde ich dieser Frage näher treten.

Erweiterung der Betrachtung auf die inneren Erlebnisse.

3. Was von den Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten dargelegt wurde, gilt auch von allen übrigen Bewußtseinsinhalten, mögen es Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Willensakte oder was immer sonst sein.

Soll das Hin und Her, das Auf und Nieder unseres Vorstellungs-, Gefühls-, Willenslebens, kurz unserer inneren Erlebnisse als ein gesetzmäßiger Zusammenhang erscheinen, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß unsere inneren Erlebnisse von bestimmten Grundrichtungen und Wesenseigentümlichkeiten unseres Seelenlebens abhängig sind. Wenn unsere Vorstellungen, Gefühle usw. rein nur in dem bestünden, als was sie in unserem Bewußtsein zeitweise auftauchen, und abgesehen davon rein gar nichts wären, so würde unser Bewußtseinsstrom nichts als ein Chaos sein. Ich denke etwa an das Kommen und Gehen der Vorstellungen, an das Entstehen der mannigfaltigen Vorstellungsverbände, an die von diesen ausgehende Wirksamkeit für die ganze Gestaltung des Innenlebens: dies alles wäre gänzlich unverständlich ohne die Annahme von gesetzmäßigen Grundtendenzen unseres Seelenlebens. Ohne diese Annahme bliebe nur das stumpfsinnige Hinnehmen des wüsten Auftauchens und Untergehens von Tatsachen übrig. Ich weiß wohl: es besteht gegenwärtig die Neigung, aus Furcht vor Mechanisierung und Verdinglichung des Seelenlebens das Dynamische, Selbsttätige, Freie der Tiefenäußerungen unseres Ich derart zu übertreiben, daß das Ich in einem chaotischen Abgrund und Ungrund zu wurzeln scheint. Ich denke dabei vor allem an Bergson. Allein es scheint mir hier eben eine Verirrung des Irrationalismus, ein weit übertriebener Rückschlag gegen gewisse Überspannungen des Logischen vorzuliegen. Würde mit Bergsons Auffassung von der Freiheit der Seelentiefe Ernst gemacht, so würden wir gegenüber den Tatsachen unseres Bewußtseins völlig ratlos dastehen: ein Verstehen dieser Tatsachen würde es nicht geben.[1])

[1]) Außer Bergson neigt auch Nietzsche dazu, den Urzustand unseres Bewußtseins als ein kausalitätsloses, anarchisches Chaos anzusehen. Man lese etwa, wie er sich das Entstehen des Willens-Gedächtnisses aus dem stumpfen, faseligen Augenblicks-Verstande vorstellt (Zur Genealogie der Moral; 2. Abhandlung, § 1—3).

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß mit der Annahme von Grundtendenzen, Wesensgesetzlichkeiten, Wesensfaktoren unseres Bewußtseinslebens eine transsubjektive Unterbauung unserer Bewußtseinstatsachen, ihre Eingliederung in eine transsubjektive Gesetzlichkeit enthalten liegt.

Die transsubjektive Gesetzlichkeit gehört zum transsubjektiven Minimum.

4. Jetzt habe ich das soeben Dargelegte in die Gedankengänge vom transsubjektiven Minimum einzufügen. Jedes Tatsächlichkeitsurteil würde — dies ergibt sich aus dem Dargelegten — einen widerlogischen Sinn erhalten, wenn ihm die Bedeutung gegeben würde, daß die festgestellte Tatsache als abgelöst von allem gesetzlichen Zusammenhange mit einer auch ihrerseits in sich gesetzlich zusammenhängenden transsubjektiven Welt aufzufassen sei. Wenn ich sage: „das Haus meines Nachbars wurde durch eine Feuersbrunst zerstört", so behaupte ich etwas logisches Haltbares nur unter der Voraussetzung, daß mit diesem Urteil der Sinn verbunden wird: der entsprechende Wahrnehmungsinhalt sei als in einem gesetzmäßigen transsubjektiven Zusammenhang eingegliedert aufzufassen. Mache ich diese Voraussetzung nicht, so läge in dem Urteil implizite der Sinn, daß das Wahrnehmungsgegebene endgültig einen chaotischen Haufen bilde. Einen haltbaren Sinn erhält jenes Urteil nur dadurch, daß das Gesehenwordensein der Feuersbrunst als zu einer gesetzlich geordneten transsubjektiven Welt gehörig angesehen wird. Für jeden also, der sich über den Sinn dieses Urteils Rechenschaft gibt, entspringt die Notwendigkeit, den bezeichneten Gedanken als zum Sinn des Urteils implizite gehörig mitzudenken. Wir haben es hier also mit einem Faktor des Mindestmaßes an Transsubjektivität zu tun, das den Tatsächlichkeitsurteilen zukommt. In wesentlich gleicher Weise wäre zu reden, wo sich das Tatsächlichkeitsurteil auf innere Erlebnisse bezieht. Wenn ich sage: Karl erinnerte sich bei jener Gelegenheit an seine Kindheit, so ist darin der Gedanke mitgedacht, daß die Tatsache des Erinnerns nicht für sich isoliert dasteht, sondern in einen gesetzmäßig verknüpften transsubjektiven Zusammenhang eingebettet ist. Die Art und Weise dieses Zusammenhanges dagegen gehört nicht mehr ins transsubjektive Minimum. Je nach der Stellung zum Problem des Unbewußt-Seelischen und je nach der Auffassung vom Verhältnis der Physiologie zur Psychologie wird die nähere Aus-

gestaltung dieses transsubjektiven Zusammenhanges höchst verschieden ausfallen.

Heranziehen des Begriffes der Kausalität.

5. Ich habe mich bisher immer der Begriffe des Zusammenhanges und der Gesetzmäßigkeit bedient. Ich trage aber auch kein Bedenken, mich des Begriffes von Ursache und Wirkung zu bedienen. Es steht meines Erachtens nichts im Wege, die den Bewußtseinstatsachen hinzugefügten transsubjektiven Einschaltungen und Unterbauungen unter bestimmten Bedingungen als Ursachen des im Bewußtsein Geschehenden anzusehen. Wenn in meinem Gesichtsfelde die Sonne ihren Stand allmählich verändert, so muß ich eine gewisse Veränderung im transsubjektiven Bereiche als Ursache dieser Veränderung meiner Wahrnehmungsinhalte annehmen. Wenn der Sehende plötzlich nicht-sehend wird, so muß ich die vom Arzte festgestellte anatomisch-physiologische Ursache auch in transsubjektivem Sinne (natürlich mit entsprechend veränderter Ausdrucksweise) als Ursache ansehen.

Unter den Gründen, die von den Konszientialisten und Transzendentalisten gegen das Erschließen eines transsubjektiven Seins vorgebracht zu werden pflegen, scheint mir einer der schwächsten der Hinweis darauf zu sein, daß der Begriff der Kausalität seine Berechtigung, ja jeden Sinn verliere, wenn man ihn auf das Verhältnis von bewußtseinsimmanentem und bewußtseinstranszendentem Sein anwende. Ursache und Bewirktes, so wird gesagt, müssen „dieselbe Art der Realität“ haben. Daher dürfen wir Veränderungen in der „immanenten Sinnenwelt“ als kausal-verknüpft ansehen. Existiert dagegen das Bewirkte „immanent“, die Ursache „transzendent“, so wäre damit der Kausalität ein unvollziehbarer Sinn gegeben. „Gewiß müssen wir nach der Ursache jedes Teils des Bewußtseinsinhaltes fragen, aber diese Ursache kann immer wieder nur ein anderer Teil des Bewußtseinsinhaltes sein.“[1])

Derartigen weitverbreiteten Gedankengängen ist einmal schon entgegenzuhalten, daß die Körperwelt kausale Zusammenhänge zwischen Gebieten von sehr verschiedener Realität zeigt. Mechanische Bewegungen, Veränderungen elektrischer, optischer, thermischer Art usw. stehen im Verhältnisse des Einwirkens aufeinander. Im Seelischen führen Veränderungen quantitativer Art

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. (1915), S. 80 ff.

qualitatives Anderswerden mit sich. Es ist nur ein Weitergehen in derselben Richtung, ein Steigern der Verschiedenheit des Seins, wenn bewußtes und nicht-bewußtes Sein in ein kausales Verhältnis gesetzt werden. Ich weiß nicht, worin der Grund dafür zu suchen sein sollte, daß bei der hier vorliegenden Steigerung der Verschiedenheit des Seins dem Kausalitätsbegriff ein Halt zugerufen werden müsse. Im Wesen der Kausalität läßt sich nicht der mindeste Anhaltspunkt dafür entdecken, daß die Annahme von Kausalität sinnlos werde, wenn man sie auf das Verhältnis zwischen bewußtseinsimmanentem und bewußtseinstranszendentem Sein ausdehne. Warum sollte nicht einer Veränderung in den transsubjektiven Wesenheiten eine bestimmte Veränderung in einem Bewußtsein als von jener abhängig zugeordnet sein können? Es kommt einzig und allein darauf an, ob in den Tatsachen ein zwingender Grund für das Denken vorliegt, den Begriff der Kausalität in dieser Weise zu erweitern. Daß aber in der Tat eine solche Notwendigkeit besteht, haben die bisherigen Betrachtungen über das transsubjektive Minimum bewiesen und werden auch die ihm zu widmenden weiteren Betrachtungen noch in verstärktem Maße dartun.

Fünftes Kapitel.

Der Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit.

1. Die Konszientialisten bemühen sich, das Transsubjektive um jeden Preis als entbehrlich erscheinen zu lassen. Es ist nicht meine Aufgabe, den Konszientialisten in ihren Wendungen und Windungen, zu denen sie bei diesem Bemühen gelangen, zu folgen. Nur einen gewissen Hilfsbegriff, dessen sie sich hierbei zu bedienen pflegen, möchte ich einer kritischen Beleuchtung unterziehen, — einen Hilfsbegriff, der aus einem besonderen Maße von kritischer Besonnenheit zu stammen scheint, und dem daher in den Augen vieler eine bedeutende Überzeugungskraft beiwohnt. Es ist der Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit. Konszientialismus.

Dieser Begriff findet sich schon bei Kant an entscheidender Stelle. Wo er von der Auflösung der Antinomien handelt, legt er sich die Frage vor, was es für den transzendentalen Standpunkt bedeute, wenn man „Einwohner im Monde“ annimmt, „ob Kant.

sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat", oder wenn man von Sternen redet, „die hundertmal weiter entfernt sind, als die äußersten, die ich sehe", oder wenn sich meine Gedanken auf die „von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten" richten. Und die Antwort Kants hat zu ihrem springenden Punkt den Begriff der „möglichen Wahrnehmung". Die genannten Gegenstände sind für mich nur insofern da, als ich „in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnte". Wirklichkeit bedeutet für die meinem Gesichtskreise entrückten oder die der Vergangenheit angehörigen Dinge nichts anderes als Antreffbarkeit unter der Voraussetzung einer angemessenen „regressiven Reihe möglicher Wahrnehmungen". Die Wirklichkeit löst sich hier auf in die „Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung".[1]) Freilich haben bei Kant die möglichen Wahrnehmungen einen unbedingten Rückhalt an den Dingen an sich. Dies fällt natürlich bei den Konszientialisten weg.

J. St. Mill. Bei weitem ausdrücklicher führt John Stuart Mill diesen Begriff ein. Er hat die richtige Einsicht, daß die tatsächlich gegebenen Empfindungen nichts von Stetigkeit und Regelmäßigkeit aufweisen. Hieraus aber zieht er den Schluß, daß die Empfindungsmöglichkeiten hinzuzuziehen seien. Nur auf diese Weise entstehen beständige Empfindungsgruppen und regelmäßige Aufeinanderfolge. Er behandelt die „permanent possibilities of sensation" wie transsubjektive Wesenheiten; wie er sie denn als uns und unseren Mitmenschen gemeinsam ansieht.[2])

Laas und Schuppe. Sodann haben insbesondere Ernst Laas und Wilhelm Schuppe diesen Begriff ihrer Erkenntnistheorie eingegliedert. Die materielle Welt, so erklärt Laas, ist für den Positivisten ein „Inbegriff gesetzmäßig verknüpfter Wahrnehmbarkeiten". Überhaupt ist die

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam S. 402 ff. Auch schon bei Berkeley steht der Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit deutlich im Hintergrunde, wenn er sagt: „Die Bäume sind im Garten, ob ich es will oder nicht, ob ich sie vorstelle oder nicht; aber dies heißt nichts Anderes, als daß ich nur hinzugehen und die Augen zu öffnen brauche, um sie notwendig zu erblicken" (in dem von Fraser veröffentlichten wissenschaftlichen Tagebuch Berkeleys „Commonplace Book"; angeführt bei Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 2, S. 292).

[2]) John Stuart Mill, An examination of Sir William Hamiltons philosophy (1878), S. 228 ff.

Welt nichts anderes als „ein jedem gegenwärtigen Lebemoment angehängter, besser: in ihm liegender und aus ihm evolvierbarer Inbegriff von wirklichen und möglichen Empfindungsinhalten.“[1]) Und Schuppe sieht sich nicht etwa nur durch die Nötigung Atome anzunehmen, sondern auch durch die „beständige Existenz der Dinge“ zu der Annahme bestimmt, daß es neben dem „tatsächlich Wahrnehmbaren“ ein großes Gebiet von Solchem gebe, was nur „eventuelle Wahrnehmbarkeit“ besitzt. Besonders hat Schuppe dabei auch solche Existenzen im Sinne, die tatsächlich nie sinnlich wahrnehmbar sind (wie die Stoffe der Sterne, das Erdinnere u. dgl.). Doch sei damit nichts Transzendentes erschlossen; denn das „begriffliche Was“ dieser Objekte bestehe ganz aus Wahrnehmbarem.[2]) Wie sich in der letzten Zeit dieser Begriff auch bei anderen Erkenntnistheoretikern geltend macht, davon wird weiterhin Einiges zu sagen sein.

Zweifacher Sinn der Wahrnehmungsmöglichkeit.

2. Rückt man dem Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit zu Leibe, so leuchtet sofort ein, daß er in zweifachem Sinne genommen werden kann.

Entweder sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten transsubjektive Wesenheiten, wenn auch von abgeschwächtester Art. Es schwebt dann die Vorstellung vor, daß etwa die Rose, die mir jetzt als Wahrnehmungsbild gegenwärtig ist, sobald sie als Wahrnehmungsbild verschwunden ist, als ein Zusammenhang von bewußtseinsunabhängigen Faktoren weiter besteht, die das Aussehen von Dispositionen, Tendenzen, Potenzen zu haben scheinen, aber in Wahrheit etwas viel Unlebendigeres und Nebelhafteres — eben bloße Möglichkeiten des Wahrgenommenwerdens — sind. Man gerät hiermit in eine spukhafte, abenteuernde Metaphysik, in eine Verdinglichung der schlimmsten Art. Es wird etwas, was in sich selbst eine Aufhebung aller transsubjektiven Selbständigkeit bedeutet, transsubjektiv verselbständigt.

Oder man nimmt die Wahrnehmungsmöglichkeiten in streng bewußtseinsimmanenter Bedeutung: sie werden lediglich als bewußte Vorstellungsinhalte angesehen. Neben den Wahrnehmungen

[1]) Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. 3, S. 46, 48, 262.

[2]) Wilhelm Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 77, 79 f. — Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 24 f. Schon in „Erfahrung und Denken“ habe ich den Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit erörtert (S. 112 f., 124).

finden sich in unserem Bewußtsein Vorstellungen mit dem eigentümlichem Inhalt: „dies oder jenes ist wahrnehmungsmöglich; oder „dies oder jenes würde ich wahrnehmen, wenn die hierzu nötigen Bedingungen erfüllt wären.“ An die wirklich gesehene Rose etwa knüpft sich eine Vorstellung mit dem Inhalt: „gewisse physikalisch-chemische Faktoren bilden den der Rosenwahrnehmung zugeordneten Inbegriff von Wahrnehmungsmöglichkeiten; wären gewisse Bedingungen erfüllt, so würde ich jenes physikalisch-chemische Etwas wirklich sehen.“ Und nun besteht weiter die Ansicht, daß durch diese Vorstellungen mit dem Inhalte: „dies und jenes ist zu den wirklichen Wahrnehmungen als wahrnehmungsmöglich, als hypothetisch wahrnehmbar hinzuzufügen“ in die chaotische Wahrnehmungsmasse Ordnung und Zusammenhang gebracht werde.[1])

Der Widersinn in der Lehre vom Wahrnehmungsmöglichen.

Um den Widersinn dieser Behauptung einzusehen, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß das Vorstellen von Wahrnehmungsmöglichkeiten zu den verhältnismäßig äußerst seltenen Bewußtseinsvorkommnissen gehört. In den Köpfen der allermeisten Menschen taucht dieser Gedanke überhaupt niemals auf. Nur im Bewußtsein einiger moderner Erkenntnistheoretiker und Naturforscher ist die Wahrnehmungsmöglichkeit als wirklicher Vorstellungsinhalt — und auch hier nur zeitweilig und rasch genug vorübergehend — vorhanden. Sodann aber muß man sich vor Augen halten, daß, wenn man mit dem intrasubjektiven Charakter der Wahrnehmungsmöglichkeit Ernst macht, diese nur den Sinn einer Gegenwärtigkeit im Bewußtsein haben kann. Nur soweit die Wahrnehmungsmöglichkeiten Bewußtseinsgegenwärtigkeiten sind, könnten sie (wofern dies überhaupt möglich wäre) das Wahrnehmungschaos in den Rang von Ordnung und Zusammenhang erheben. Wo die Wahrnehmungsmöglichkeit keine Bewußtseinsanwesenheit ist, dort ist sie (falls man sie in streng

[1]) Diese streng bewußtseinsimmanente Auffassung vom Wahrnehmungsmöglichen findet sich grundsätzlich beispielsweise bei Schuppe (Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 30 f.). Habe ich meinen Hut in jenem Zimmer liegen gelassen, so existiert dieser Hut dann nur noch insoferne, als ich mir vorstelle: ich würde ihn wahrnehmen, wenn ich wieder in jenes Zimmer einträte. Tatsächlich freilich verdichtet sich dieses Wahrnehmbare bei Schuppe zu einer naiv-realistischen Existenz (vgl. S. 34). Die wahrnehmbaren Etwasse erfüllen den Raum nach Schuppe auch dann, wenn gerade niemand die Wahrnehmung macht. Dies ist spukhafte Metaphysik.

intrasubjektivem Sinne versteht) eben einfach ein Nichts und kann daher auch nichts leisten und wirken. Es nützt daher die zeitweilige Anwesenheit des Vorstellungsinhaltes „Wahrnehmungsmöglichkeit“ in den Intelligenzen einiger Naturforscher und Philosophen rein nichts für die beabsichtigte Erhebung des Wahrnehmungschaos zu Gesetzmäßigkeit.

Aber noch aus einem tiefer liegenden Grunde ist die in intrasubjektivem Sinn genommene Wahrnehmungsmöglichkeit gänzlich außerstande, das Wahrnehmungswirrsal zu ordnen. Auch die bewußtseinsgegenwärtige Wahrnehmungsmöglichkeit ist völlig ohnmächtig, Zusammenhang herzustellen. Ich höre etwa eine Reihenfolge von Tönen und will, dem Gegner entgegenkommend, das Unmögliche annehmen, daß ich beim Hören eines jeden Tones einen Vorstellungszusatz hinzufüge, der den akustisch-physiologischen Zusammenhang im Sinne einer Wahrnehmungsmöglichkeit zum Inhalte hätte. Es ist schwer, ein genügend starkes Wort für die Lächerlichkeit der Ansicht zu finden, daß durch diese meinerseits das Wahrnehmbare beständig begleitende Hinzufügung der Vorstellung von dem wahrnehmungsmöglichen akustisch-physiologischen Zusammenhange die abgerissenen Wahrnehmungen nun wirklich einen Zusammenhang im Sinne dieser Vorstellungshinzufügung erhalten hätten. Das hieße doch wohl: der Bewußtseinsanwesenheit gewisser Vorstellungsinhalte eine Art Hexerei zuschreiben. Man sieht also: es würde dem Verfechter der intrasubjektiven Wahrnehmungsmöglichkeit rein nichts nützen, wenn man sich das menschliche Bewußtsein derart nach der Richtung eines unendlichen Bewußtseins hin gesteigert denken wollte, daß reine Wahrnehmungsbruchstücke durchgängig von Vorstellungen der entsprechenden wahrnehmungsmöglichen Zusammenhänge durchflochten wären.

Wahrnehmungsmöglichkeit als Schutzmittel.

3. Es ist begreiflich, daß die unbedingten Gegner des Transsubjektiven, je deutlicher sie einsehen, daß sich in die Wahrnehmungsinhalte auf rein bewußtseinsimmanentem Wege kein Zusammenhang bringen läßt, um so begieriger nach dem Ausweg der Wahrnehmungsmöglichkeit greifen. Die Wahrnehmungsmöglichkeit schließt in sich die Transsubjektivität in der verdünntesten, sublimiertesten Form. So entsteht für die Gegner des Transsubjektiven (wobei freilich eine gewisse grobe Art zu sehen die

Voraussetzung bildet) die Selbsttäuschung, daß die Wahrnehmungsmöglichkeit einerseits nicht ins Transsubjektive hineinführe und anderseits doch einen Schutz gegen das gewissermaßen Allzusubjektive, gegen das Subjektive in seiner ordnungslosen Unmittelbarkeit bilde.

Ziehen. Bei manchen Erkenntnistheoretikern kommt dieser Begriff nicht geradezu vor, sondern nur unausdrücklich und unter gewissen Verkleidungen. So ist es bei Theodor Ziehen. Der physikalisch-chemischen Welt, d. i. „der Welt der Atome und Moleküle und des Äthers oder wie es sonst die Naturwissenschaft nennen mag", weist Ziehen unter dem Namen der „Reduktionsbestandteile" seinen Platz innerhalb des „Gegebenen" an. Die Reduktionsbestandteile „sind nicht außerhalb der Gignomene (so nennt er das Gegebene), sondern in ihnen, sowohl räumlich wie zeitlich wie eigenschaftlich". Das Gegebene besteht aus nichts anderem als aus Empfindungen und Vorstellungen. Liegen sonach die physikalisch-chemischen Veränderungen innerhalb der Empfindungen und Vorstellungen, so kann dies, da sie zu dem wirklich Empfundenen und Vorgestellten nur in gewissen besonderen Fällen und immer nur vorübergehend gehören, nur in der Weise gemeint sein, daß sie als Empfindungs- oder als Vorstellungsmöglichkeiten existieren. Ohne die Annahme solcher gespensterhaften metaphysischen Wesenheiten wird alles, was Ziehen über die Reduktionsbestandteile, d. i. über die naturwissenschaftliche Welt sagt, völlig haltlos.[1])

Petzoldt. Auch an Petzoldt kann hier erinnert werden. Wenn er die Dinge als „relativ stabile Elementenverbände" charakterisiert, oder wenn er von den aus seinem Gesichtsfelde verschwundenen Gegenständen sagt, daß sie in seinem „Dauergedankenfelde" als weiterexistierend gedacht werden müssen,[2]) so steht der Gedanke der Wahrnehmungsmöglichkeit deutlich im Hintergrunde.

Cornelius. Das Gleiche gilt von Cornelius. Er faßt das beharrliche Ding als „gesetzmäßigen Zusammenhang unserer Wahrnehmungen" auf. Dies bedeutet für Cornelius nichts anderes, als daß „bei Erfüllung bestimmter Bedingungen" das Eintreten gewisser Wahrnehmungen

[1]) Theodor Ziehen, Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie (1914), S. 66 ff. — Erkenntnistheorie (1913), S. 19, 62 und oft.

[2]) Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. 2, S. 314 ff.

„zu erwarten steht". Diese unter bestimmten Bedingungen erwarteten Wahrnehmungen denken wir in dem Begriff des jeweiligen Dinges stillschweigend mit.[1]) Hier verbirgt sich unter dem Hereinziehen der „Bedingungen" und der sich daran knüpfenden „Erwartung" der Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeit.

Sechstes Kapitel.

Transsubjektives Minimum: 4. Die Einmaligkeit der Sinnenwelt.

Der Wahrnehmungsgegenstand

1. Noch ein weiterer Sachverhalt darf zu dem transsubjektiven Minimum gezählt werden. Wofern sich das Tatsächlichkeitsurteil auf Sinnlich-Wahrnehmbares bezieht, ist der Gegenstand als ein schlechtweg einmalig Existierendes gemeint. „Schlechtweg einmalig": das heißt: einmalig nicht nur in Gegensatz zu den im Bewußtsein des jedesmalig Urteilenden vorkommenden abgerissenen Wahrnehmungen des jeweiligen Gegenstandes, sondern einmalig auch in Gegensatz zu den in den unbestimmt vielen Bewußtseinssphären der anderen Subjekte etwa vorkommenden Wahrnehmungsbilder des bestimmten Gegenstandes. Wenn ich, den Mond betrachtend, urteile: heute ist Vollmond, so meine ich ein und denselben Mond nicht bloß hinsichtlich der vielen unterbrochenen Mondbilder, die in meinem Gesichtsfelde während der heutigen Nacht auftauchen mögen, sondern auch hinsichtlich der in unzähligen anderen Ichen heute nacht vorkommenden Mondwahrnehmungen.

Was hier in Frage steht, ist sonach dasjenige, was mit Nachdruck Wahrnehmungs-Gegenstand genannt werden darf. Zum Gegenstande wird der Wahrnehmungsinhalt dann, wenn auf das mit dem Wahrnehmungsinhalt gemeinte Etwas geachtet wird. Dieses von dem Wahrnehmenden gemeinte Etwas hat nämlich sein Eigentümliches darin, daß es nicht nur dem jeweilig urteilenden Subjekte, sondern unbestimmt vielen anderen Subjekten in Gestalt unbestimmt vieler zusammenhangsloser Wahrnehmungsinhalte erscheinen kann und doch dabei als ein einmaliges Etwas, als ein numerisch-identisches Dieses vorausgesetzt wird. Der Wahrnehmungsinhalt ist hiermit als Wahrnehmungs-Gegenstand erfaßt. Die unzähligen Vollmond-Wahrnehmungen, die heute nacht

[1]) Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., S. 264 ff., 269 ff.

in meinem Gesichtsfelde und unzähligen fremden Gesichtsfeldern vorkommen, werden in dem Sinne verstanden, daß ihnen derselbe eine Mond zugrunde liegt. Der Mond existiert für die Wahrnehmenden nicht bloß als Wahrnehmungsinhalt, sondern zugleich als Wahrnehmungsgegenstand. Ich darf daher sagen: zum transsubjektiven Minimum gehört als ein wesentlicher Faktor die Gegenständlichkeit des Wahrgenommenen.

Auch hier der Zusammenhangs-Gedanke ausschlaggebend.

2. Auch hier lautet die Antwort auf die Frage, worin die Berechtigung dafür liege, daß zu dem logischen Sinn des auf Sinnlich-Wahrnehmbares gerichteten Tatsächlichkeitsurteiles die Einmaligkeit der transsubjektiven Grundlage des Wahrgenommenen gehört, in der Hauptsache ebenso wie bei den früheren Faktoren des transsubjektiven Minimums. Sobald sich das Denken weigert, den zahllosen Mondwahrnehmungen der zahllosen Subjekte ein einmaliges transsubjektives Etwas, oder allgemein gesprochen: den zahllosen Wahrnehmungswelten der zahllosen Subjekte eine einmalige transsubjektive „Natur" zugrunde zu legen, bleibt nichts übrig, als die hinsichtlich der Diesselbigkeit des Gegenstandes bestehende Übereinstimmung der Wahrnehmungswelten auf sinnlosen Zufall oder unverständliches Wunder zurückzuführen; das heißt: Zusammenhangslosigkeit als Erklärungsgrund für jene Übereinstimmung anzunehmen.

Hunderte von Zuschauern strömen dem Theater zu. In dem Gesichtsfelde eines jeden von ihnen taucht zu derselben Zeit die Wahrnehmung des aufgehenden Vorhangs auf, woran sich dann gleichfalls übereinstimmend das Gesichtsbild der auf der Bühne erscheinenden Iphigenie und, das Gesichtsbild begleitend, dieselben Gehörswahrnehmungen reihen. Es fragt sich: läßt sich auf rein bewußtseinsimmanentem Boden die Übereinstimmung dieser vielen Hunderte von Wahrnehmungssphären in den bezeichneten Wahrnehmungsinhalten erklären?

Es gibt auf diesem Boden nichts, was die Wahrnehmungssphären der vielen Subjekte miteinander verbände. Es bleibt daher nur übrig, die Wahrnehmungsreihen ins Auge zu fassen, die bei jedem Zuschauer dem Wahrnehmungsbilde „aufgehender Vorhang" vorangegangen sind. Offenbar sind nun diese vorangegangenen Wahrnehmungsreihen bei jedem der zahlreichen Zuschauer in jedem beliebigen Grade verschieden. Je nachdem der

eine Zuschauer durch diese, der andere durch jene Gassen gegangen, der eine diese, der andere jene Treppe hinaufgestiegen ist, der eine vor Beginn des Stückes den Kopf dahin, der andere dorthin gewendet, der eine mit diesem, der andere mit jenem Nachbar gesprochen hat: zeigen die vorangegangenen Glieder der Wahrnehmungsreihen die allerverschiedenste Beschaffenheit. Sie sind also völlig unbrauchbar, um das Zusammentreffen sämtlicher Wahrnehmungsreihen in dem Gliede „aufgehender Vorhang" und den folgenden Gliedern verständlich zu machen. Ist schon jede Wahrnehmungsreihe für sich ein zusammenhangsloses Aggregat, so steigert sich durch das zusammenhangslose Nebeneinander dieser in sich zusammenhangslosen Wahrnehmungsreihen die Zusammenhangslosigkeit geradezu ins Ungeheure. Solche Zusammenhangslosigkeit zum Erklärungsgrunde für jene Übereinstimmung machen: dies hieße, die Übereinstimmung als das Ergebnis eines unerhörten Zufalls oder eines übernatürlichen Wunders ansehen. Daher zwingt die Denknotwendigkeit zur Annahme einer einmaligen transsubjektiven Körperwelt. Nimmt man an, daß die einmalige Natur in sich gesetzmäßig geordnet ist und ebenso sich zu den wahrnehmenden Subjekten in gesetzmäßigen Beziehungen befindet, so besteht die Möglichkeit, ohne Schwierigkeit die Tatsache zu verstehen, daß sämtliche Zuschauer zu einer bestimmten Zeit den Vorhang sich heben sehen.

Steigerungen des Widersinns.

3. Die Denkunmöglichkeit des bewußtseinsimmanenten Standpunktes leuchtet noch greller ein, wenn man sich dreierlei vor Augen hält. Erstlich ist zu bedenken, daß jeder der Zuschauer voraus weiß, daß in den Gesichtsfeldern aller Zuschauer um sieben Uhr sich das Aufgehen des Vorhangs als Wahrnehmungsinhalt einstellen werde. Aus den schlechtweg regellos voneinander verschiedenen Wahrnehmungsreihen, die im Bewußtsein der Theaterbesucher bis zum Aufgehen des Vorhanges ablaufen, läßt sich ein solches Vorauswissen so wenig verstehen, daß jeder Versuch, es hieraus verstehen zu wollen, zu den logischen Lächerlichkeiten gehören würde.

Zweitens ist darauf zu achten, daß das Aufgehen des Vorhanges, die auftretende Iphigenie usw. von jedem der Zuschauer je nach seinem Sitzplatz mit größeren und kleineren räumlichen Verschiebungen, ebenso mit Unterschieden hinsichtlich der Farbe und Deutlichkeit wahrgenommen werden. Diese zahllosen Ab-

weichungen sind nun sämtlich derart, daß sie unter der Voraussetzung einer einmaligen körperlichen Außenwelt, die zu den Bewußtseinen der Zuschauer in physikalisch wie physiologisch gesetzmäßigen Beziehungen steht, ohne jegliche prinzipielle Schwierigkeit verstanden werden können. Auf dieser Grundlage ist es durchaus verständlich, daß all die hundertfältigen individuellen Abweichungen im Sehen und Hören des auf der Bühne Vorgehenden derart zusammenpassen, daß alle Zuschauer überzeugt sind, dasselbe gesehen und gehört zu haben. Für einen Standpunkt dagegen, der die Einmaligkeit des Gegenstandes leugnet, liegen hier Unglaublichkeiten vor, denen gegenüber es nur stumpfsinniges Hinnehmen geben kann.

Noch von einer dritten Seite steigert sich die Absurdität der Leugnung der einmaligen transsubjektiven Natur. Hätte dieser Standpunkt recht, so würde auch mein eigener Leib nicht einmalig existieren, sondern er würde, ohne daß eine einmalige transsubjektive Grundlage vorhanden wäre, soviele Male existieren, als zufällig wahrnehmende Subjekte da sind, die ihn in ihrem Gesichtsfelde antreffen. Auch wäre dieses oftmalige Vorkommen meines eigenen Leibes nicht so zu verstehen, als ob das in meinem eigenen Gesichtsfeld existierende Bild meines Leibes der Ursprung oder der Bezugsmittelpunkt für die in den fremden Gesichtsfeldern anzutreffenden Bilder meines eigenen Leibes wäre; sondern gänzlich ohne allen Zusammenhang mit meinem meiner eigenen Bewußtseinssphäre angehörenden Leibbilde wäre mein eigenes Leibbild viele Male vorhanden. Für die Verhundert- und Vertausendfachung des Gesichtsbildes von meinem Leibe gäbe es mithin nichts Verbindendes, nichts Vereinheitlichendes, nichts Verständlichmachendes. Das hundert- und tausendfache Nebeneinanderbestehen meines Leibes müßte als sinnloser Zufall angesehen werden. Dazu käme dann noch die Seltsamkeit, daß nur das meinem eigenen Gesichtsfelde angehörige Exemplar meines Leibes von einem Ich-Bewußtsein begleitet und gleichsam ausgefüllt wäre, die übrigen Exemplare meines Leibes dagegen, trotzdem daß sie genau so original wären wie jenes Exemplar, bloße Hülsen ohne Ich-Ausfüllung wären. Über das Wahnwitzige dieses Tatsachenbestandes, wie er für den Leugner der numerisch-identischen Naturdinge vorliegt, brauche ich kein Wort weiter zu verlieren.

Nach dem allen ist die Einmaligkeit der transsubjektiven Naturdinge als ein wesentlicher Faktor des transsubjektiven Minimums anzusehen. Wenn ich in den Tatsächlichkeitsurteilen, soweit sie sich auf Sinnlich-Wahrnehmbares beziehen, nicht die Einmaligkeit der jeweilig gemeinten Naturdinge implizite mitdächte, so würde ich mit den Tatsächlichkeitsurteilen dieser Art Denkunmögliches behaupten.

Der vom Konszientialismus ergriffene Ausweg.

4. Die konszientialistisch gerichtete Denkweise glaubt der dargelegten Transsubjektivität dadurch ausweichen zu können, daß sie den von unserem Wahrnehmen gemeinten numerisch-identischen Gegenstand zwar zugibt, ihn aber als dem Wahrgenommenen immanent ansieht. Ich kann hierin nur eine Redeweise, die jedes vollziehbaren Sinnes entbehrt, erblicken.

Der naive Mensch zwar, der kritischer Selbstbesinnung noch nicht fähig ist, hat die Überzeugung, daß er die numerisch-identischen Gegenstände geradezu wahrnimmt. Allein diese Überzeugung hält der Selbstbesinnung nicht stand. Diese sagt mir in unzweideutiger Weise, daß zwar das Meinen des numerisch identischen Gegenstandes ein bewußtseinsimmanenter Vorgang ist, daß dagegen der numerisch-identische Gegenstand selbst nirgends im Wahrgenommenen angetroffen werden kann. Er ist als solcher meinem Bewußtsein geradeso transzendent wie irgendeine metaphysische Wesenheit. Auch das Wort „Gegebenes" darf nicht täuschen. Gegebenes ist als solches immer und überall „Für-mein-Bewußtsein-Gegebenes". Es ist daher sinnlos, den einmaligen Gegenstand als dem Gegebenen immanent anzusehen.

Erkenntnistheoretischer Dualismus.

Natürlich muß man dabei den Gedanken der metaphysischen Immanenz fernhalten. Nur in erkenntnistheoretischem Sinne ist „Immanenz" gemeint, wenn ich sage, daß es sinnlos ist, den numerisch-identischen Gegenstand als dem Gegebenen immanent anzusehen. Denn metaphysische Immanenz ist von vornherein wenigstens nicht ausgeschlossen. Vielleicht besteht zwischen der transsubjektiven Natur und dem geistigen Sein, das unseren Wahrnehmungs- und Denkakten zugrunde liegt, das Verhältnis der Immanenz. Hierüber ist zum mindesten hier, wo es sich um die erkenntnistheoretisch grundlegenden Fragen handelt, nichts entschieden. Was hier eine Entscheidung erfahren hat, ist einzig die Frage der erkenntnistheoretischen Immanenz: die Immanenz

in diesem Sinne hat sich als sinnlos ergeben. Vielmehr müssen wir uns zum erkenntnistheoretischen Dualismus bekennen: der einmalige Gegenstand, den wir mit unserem Wahrnehmen meinen, ist ein schlechtweg nicht unserem Bewußtsein unmittelbar Gegenwärtiges; er liegt außerhalb unserer Bewußtseinsgegebenheiten.

Schuppe. Eingehend hat sich mit dem Problem der Einmaligkeit der Sinnenwelt Schuppe beschäftigt. Er macht die „natürliche Ansicht, daß die Iche im Falle übereinstimmender Wahrnehmung wirklich dasselbe numerisch Eine wahrnehmen", einfach zu der seinigen. Die individuellen Bewußtseine haben einen Teil ihrer Inhalte gemeinsam. Dieser „gemeinschaftliche und in sich zusammenstimmende Teil der Bewußtseinsinhalte" gehört dem „Gattungsmäßigen" in den Bewußtseinen an und bildet die einmalige Außenwelt. Schuppe führt hiermit ein naiv-realistisches Motiv in den Konszientialismus ein (wie er denn auch von seiner Lehre sagt, daß sie den naiven Realismus bestätige). Im Grunde also leugnet er, daß die Einmaligkeit der Sinnenwelt ein Problem sei.[1])

Schuppe mag die Sache, die er vertritt, als noch so natürlich und selbstverständlich hinstellen: es bleibt doch dabei, daß ich von diesem Haus jedesmal nur gewisse Bruchstücke und Verschiebungen im Bewußtsein gegenwärtig habe. Das eine identische Haus „meine" ich wohl jedesmal trotz aller Veränderungen des Anblicks; aber in meinem Bewußtsein findet sich dieses Gemeinte nicht vor. Eine weitere Schwierigkeit aber ergibt sich, wenn man sich in Schuppes Ansicht tiefer hineindenkt. Müßte nicht jedes Ich, wenn Schuppe recht hätte, das Hineinreichen der anderen Iche, die mit ihren Wahrnehmungen dieselben Dinge meinen, in das eigene Ich erleben? Ist der Mond nur eine einmalige Wahrnehmungsgegebenheit, so müßte jedes Bewußtsein, das außer dem meinigen zu gleicher Zeit den Mond wahrnimmt, sich mit meinem

[1]) Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 30 ff. Mit gleicher Entschiedenheit gibt Rehmke der Gewißheit des naiven Menschen, der sich auf sein Erkennen nicht besinnt, ohne weiteres den Rang des philosophischen Wissens. „Außenwelt ist uns ebenso unmittelbar gewiß, wie wir uns selber." Die Gewißheit von der Außenwelt steht über allem Beweis (Unsere Gewißheit von der Außenwelt [1894], S. 33 f.). Ihm gilt die Ansicht, daß die Wirklichkeit der Außenwelt erst bewiesen werden müsse, als „Geistesverrenkung" (Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele [1898], S. 1 ff.).

Ich in dem Ergreifen dieser gemeinschaftlichen Wahrnehmungsgegebenheit treffen. Die verschiedenen Bewußtseinssphären müßten, da angenommenermaßen der Mond ja nur als Bewußtseinsgegebenheit vorhanden ist, ineinander hineingreifen, füreinander zugänglich, durchsichtig, durchdringlich sein. Hiervon verspüren wir aber nicht das Mindeste. Es ist reinste Metaphysik, in die man durch Schuppe hineingerät.

Frage der intuitiven Gewißheit.

5. Es könnte der Einwand erhoben werden, daß die Überzeugung von der Einmaligkeit der Naturdinge von mir als eine auf logischem Erwägen und Beweisen beruhende Gewißheit behandelt werde, während sie doch eine Gewißheit intuitiver Art sei. Ohne Zweifel läßt sich der Weg der intuitiven Gewißheit versuchen. Man kann sagen: indem Wahrgenommenes für mich da ist, erfasse ich in und mit dem Wahrgenommenen zugleich ein Übererfahrbares: nämlich einen in dem Wahrgenommenen steckenden Kern, ein bewußtseinsunabhängiges Wirkliches. Dann wäre das Dasein der Außenwelt nicht, wie die naiven Realisten sagen, auf unmittelbare Wahrnehmung (Selbstgewißheit des Bewußtseins), auch nicht auf denkendes Verfahren, wie dies mein Standpunkt vertritt, gegründet; sondern es läge hier ein unmittelbares Erleben eines transsubjektiven Seins vor. Für den gegenwärtigen Zusammenhang jedoch kommt eine derartige intuitive Gewißheit, so wichtig sie auch sein mag, überhaupt nicht in Betracht. Das Problem vom transsubjektiven Minimum wird von der Frage, ob wir der Existenz der numerisch-identischen Naturdinge intuitiv gewiß werden können, überhaupt nicht berührt. Die gegenwärtige Erörterung zielt lediglich darauf ab, darzutun, daß die Denknotwendigkeit zur Annahme einer Außenwelt und gewisser Grundzüge dieser Außenwelt hintreibt. Ob daneben noch auf dem Wege etwaiger intuitiver Gewißheit zu dieser Annahme gelangt werden könne, geht diese ganze Betrachtung nichts an.

Berkeley.

6. Hier sei auch auf den Weg hingewiesen, den Berkeley in unserer Frage einschlägt. Mit einer Entschlossenheit, die ihresgleichen sucht, entzieht er dem Wahrgenommenen die Unterlage der substanziellen Körperlichkeit: es gibt bei ihm keine einmaligen körperlichen Naturdinge. Trotzdem existiert in gewissem Sinne doch auch in seiner Welt eine einmalige transsubjektive Natur.

Nur verlegt Berkeley sie in den unendlichen Verstand Gottes. Will Gott die endlichen Geister mit den unzähligen Mondwahrnehmungen ausstatten und soll dies derart geschehen, daß die zu gleicher Zeit vorhandenen Mondbilder miteinander übereinstimmen und die wahrnehmenden Individuen sich über den von ihnen gesehenen Mond jedesmal zu verständigen imstande sind, so muß Gott in seinem Bewußtsein den Mond als ein numerisch-identisches Gebilde gegenwärtig haben. Dieser numerisch-identische Mond muß für Gott der Maßstab sein, wonach er die zahllosen Mondwahrnehmungen an die zahllosen Subjekte verteilt. Selbstverständlich ist dieser im Bewußtsein Gottes existierende einmalige Mond rücksichtlich der Bewußtseine der endlichen Geister ein Transsubjektives.

Es wäre leicht zu zeigen, daß diese Metaphysik voll von logischen Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten ist. Würde dadurch doch die Abfolge der Sinneswahrnehmungen in jedem Subjekte in ein beständiges übernatürliches Eingreifen Gottes in die endlichen Geister aufgelöst!

Der naive Realismus.

7. Durch die Ausführungen über das transsubjektive Minimum hat die Ablehnung der dem Transsubjektivismus entgegenstehenden Richtungen einen festeren und breiteren Halt gewonnen. Jetzt sind scharf bestimmte Punkte hervorgetreten, an denen sich die gegnerische Stellung als unhaltbar erweist.

Vor allem hatte ich bei den Erörterungen über das transsubjektive Minimum die Denkweisen des Konszientialismus vor Augen. Doch sind selbstverständlich damit zugleich auch die positivistische und die transzendentalphilosophische Ansicht abgelehnt. Desgleichen ist auch die naiv-realistische Auffassung von der Außenwelt mitgetroffen. In Schuppe und Rehmke ist sie uns bereits entgegengetreten. Doch machen sich über den naiven Realismus hier noch einige Worte nötig.

Hätte der naive Realismus recht, so wäre es mindestens überflüssig, sich ein transsubjektives Minimum erst durch die Logik des Denkens zu erobern. Denn dann wäre ja die bewußtseinsunabhängige Außenwelt schon durch das Wahrgenommene selbst unmittelbar verbürgt. Dem naiven Realisten erscheint die Außenwelt als im Wahrgenommenen unmittelbar gegeben. Es sei ein Grundirrtum, zu meinen, daß das Wahrgenommene sich zunächst

nur als ein intrasubjektiv Dargebotenes gewährleiste und es fraglich lasse, ob ihm etwas Bewußtseinsunabhängiges zugrunde liege. Dem naiven Realismus gilt das Wahrgenommene selbst als ein bewußtseinsunabhängiges Sein. Er entkleidet das Wahrgenommene des Charakters der „Gegebenheit für das Bewußtsein" und will, daß es dennoch ein Wahrgenommenes bleibe. So entsteht ein unerträglich widerspruchsvolles Zwitterding: ein Wahrgenommenes, das doch nicht mehr Bewußtseinsgegebenheit aufweist; ein Bewußtseinsunabhängiges, das an das Bewußtsein als an seine Daseinssphäre geheftet ist.

Wundt.

Diese Vorstellungsweise findet man nicht nur bei den ausgesprochenen naiven Realisten und solchen, die ihnen nahestehen; sondern sie kommt als Einschlag auch in zahlreichen anderen Gedankenzusammenhängen vor. Im Grunde fällt auch Wundts Lehre vom „Vorstellungsobjekte" unter diesen Gesichtspunkt. Für Wundt hat die Wahrnehmung, wie er in der „Logik" ausführt, von vornherein die Bedeutung, daß sie uns „wirkliche" Objekte darbietet. „Die Wahrnehmung hat so lange als objektiv gewiß zu gelten, als nicht durch den Widerspruch, in den die einzelnen Wahrnehmungen miteinander treten, ihr subjektiver Ursprung nachgewiesen ist." Objektiv gewiß ist, was „sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt". In dem „System der Philosophie" tritt diese Lehre in der allgemeineren Form auf, daß die Vorstellung immer zugleich die Eigenart hat, Objekt zu sein; wobei Objekt als „reales", nicht etwa nur als vorstellungsimmanentes Objekt zu verstehen ist. Der Meinung, daß das Objekt nur intrasubjektiv zu verstehen sei, tritt Wundt vielmehr nachdrücklich entgegen. Er erblickt einen Grundirrtum der Philosophie darin, daß die Vorstellung und ihr reales Objekt als ursprünglich verschieden angesehen werden. Auch in der „Logik" heißt es: das ursprünglich gegebene Vorstellungsobjekt besitzt von Anfang an „die Eigenschaft, nicht nur Vorstellung, sondern auch Objekt zu sein". Die Sache scheint also bei Wundt so zu liegen, daß das Vorstellungsobjekt einerseits ein über die Vorstellungsimmanenz wesentlich hinausgehendes Mehr bedeutet, also vorstellungstranszendenter, transsubjektiver Art ist, anderseits aber doch dem Boden des Vorstellens angehört, ja das Vorgestellte selber ist. Wir stehen hier offenbar der charakteristischen Denkweise des naiven Realismus

gegenüber, die das Entweder-Oder von intra- und transsubjektiv nicht gelten läßt, sondern vielmehr die Grundlage der Erkenntnistheorie darin erblickt, daß das Wahrgenommene oder allgemeiner: das Vorgestellte selbst schon sich uns als ein Bewußtseinsunabhängiges zu erkennen gibt. Ausdrücklich hebe ich hervor: nur von einem bedeutsamen naiv-realistischen Einschlag in Wundts Erkenntnislehre spreche ich. Es wäre geradezu verkehrt, sie ohne weiteres als naiven Realismus kennzeichnen zu wollen.[1])

Der naive Realismus legt darauf Gewicht, daß wir das Wahrgenommene nicht mit Bewußtsein hervorbringen, sondern daß es uns als ein Gegebenes entgegentritt. So sei es ja, unbefangen hingenommen, ein Äußeres, vom Ich Unabhängiges. Wer so urteilt, vergißt aber offenbar, daß von der Tatsache, daß das Wahrgenommene nicht vom Bewußtsein erzeugt ist, bis zu der Bewußtseinsunabhängigkeit des Wahrgenommenen noch ein weiter Schritt ist. Denn ist das Wahrgenommene auch nicht vom Bewußtsein erzeugt, so ist es doch, wofern es als Wahrgenommenes überhaupt da ist, ein dem Bewußtsein Gegebenes, ein für das Bewußtsein Vorhandenes. Die Bewußtseinsgegebenheit, die Ich-Zugehörigkeit haftet ihm als untilgbarer Charakter an. Uphues behauptet: das Bewußtsein ist kein analytisches Prädikat der Sinneseindrücke, sondern nur synthetisch mit ihnen verknüpft.[2]) Genau das Gegenteil ist richtig. Ein Sinneseindruck, der nicht ein Sinneseindruck für mich, für dich usw. wäre, ist ein sich aufhebender Gedanke. Ein Wahrgenommenes außerhalb der Bewußtseinssphäre ist eben kein Wahrgenommenes. Der naive Realismus verkennt diesen Sachverhalt.

---

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 408 ff., 449 f. — System der Philosophie, 2. Aufl. (1897), S. 96 f., 103, 257 und oft. In seinem Werke „Sinnliche und übersinnliche Welt“ (1914) heißt es: die Philosophie habe mit dem „objektiven Sein“ zu beginnen und sei nur jeweilig berechtigt, an dem objektiven Sein diejenigen Bestandteile zu eliminieren, die sich tatsächlich als subjektive erweisen lassen (S. 258 ff.). Vgl. meine Kritik von Wundts „System“ in den Philosophischen Monatsheften, Bd. 27 (1891), S. 266 ff. Zu Wundts Lehre vom „Vorstellungsobjekt“ bekennt sich Friedrich Lipsius (Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins; 1913). Er erkennt dieser Lehre grundlegende und in höchstem Maße weittragende Bedeutung zu (S. 152).

[2]) Uphues, Wahrnehmung und Empfindung, S. 243. Es kann Objekte ohne Subjekte geben (S. 245).

Siebenter Abschnitt.

Das Wahrheitsproblem.

Erstes Kapitel.

Die Abbild-Theorie.

Wahrheit: gleichbedeutend mit Gültigkeit des Denknotwendigen.

1. Der Begriff der Wahrheit bringt zu den bisherigen Ergebnissen nichts wesentlich Neues hinzu. Jede Gedankenverknüpfung, die logisch notwendig ist, ist ebendamit gültig. Um deswillen darf ich auch sagen: sie ist wahr. Natürlich ist damit dem Begriff „Wahrheit" derselbe Inhalt gegeben, den gemäß dem hier dargelegten Gedankenzusammenhange der Begriff „Gültigkeit des Denknotwendigen" hat. Das heißt: jede denknotwendige Verknüpfung (abgesehen von den besonderen Fällen, wo Sachverhalte des eigenen Bewußtseins denknotwendig ins Auge gefaßt werden) zielt auf ein transsubjektives Seiendes als auf das Feld ihrer Geltung, und darin eben besteht ihre Wahrheit. Abgesehen von jenen besonderen Fällen entspricht also den wahren Denkakten ein transsubjektives Sein. Die Wahrheit der Denkakte besteht darin, daß sie ein bestimmtes transsubjektives Sein meinen und mit diesem Meinen recht haben. Unter den erwähnten besonderen Fällen aber muß man wieder unterscheiden. In der Regel liegt hier die Sache so, daß der Denkakt auf ein zwar intrasubjektives, aber transgredientes Seiendes schließt. Ich schließe z. B. aus gewissen untrüglichen Kennzeichen, daß ich, obwohl ich ohne alle Erinnerung daran bin, vor einer Stunde einen bestimmten Befehl erteilt habe. Hier gehört das Seiende, das ich erschließe, zwar zu meinen eigenen Bewußtseinsvorgängen; aber es ist ein Bewußtseinsvorgang transgredienter Art. Nur in seltenen Ausnahmefällen geschieht es, daß ich auf Vorgänge meines eigenen Denkens schließe (S. 167 f.). Eine ganz besondere Stellung sodann nehmen, so sahen wir (S. 174 ff.), die Sätze ein, welche die Selbsterfassung des Denkens zum Ausdruck bringen. Unter Vernachlässigung dieser beiden letzten Fälle darf ich daher sagen: jeder wahre Denkakt bezieht sich mindestens auf ein transgredientes, in den allermeisten Fällen aber auf ein transsubjektives Seiendes.

Vorlogische Wahrheit.

Aber nicht nur von der Denknotwendigkeit aus, sondern auch auf dem Boden der Selbstgewißheit des Bewußtseins gelangt man zum Wahrheitsbegriff. Was mir kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseins gewiß ist, kann ich als für mich „wahr" bezeichnen. Und wofern ich das mir in dieser unmittelbaren Weise Gewisse als Behauptung hinstelle (mit andern Worten: es in ein „formales" Urteil verwandle [S. 198 f., 231]), erhebe ich zugleich den Anspruch, daß meine mir unmittelbar gewisse Bewußtseinsgegebenheit als Tatsache anerkannt werde, also überhaupt wahr sei. Die Behauptung „ich spüre Schmerz" sinnt jedermann an, anzuerkennen, daß ich Schmerz spüre. So bezieht sich also auch die vorlogische Wahrheit der reinen Erfahrung stets auf ein Seiendes. Selbstverständlich aber gehört dieses Seiende niemals dem Transsubjektiven an. Hier bildet vielmehr das meinem Bewußtsein Gegebene dasjenige Seinsgebiet, von dem die Selbstgewißheitsaussagen gelten.

Zusammenfassung.

Demnach darf ich zusammenfassend sagen: in jedem Falle bezieht sich die Wahrheit auf ein Seiendes. Doch bestehen folgende Unterschiede: bei Selbstgewißheits-Aussagen liegt dieses Seiende ausnahmslos in den Gegebenheiten des eigenen Bewußtseins; bei den denknotwendigen Aussagen besagt die Wahrheit in der Regel ein Gelten von transsubjektivem Sein; nur in besonderen Fällen ein Gelten von transgredient-intrasubjektivem Sein; und nur in zwei eigenartigen Fällen (von denen der eine höchst selten ist) hat das Wahrsein einer Denkaussage eine „rein denkimmanente" Bedeutung. — In dem nächsten Kapitel wird der Wahrheitsbegriff noch einen besonderen, charakteristischen Zug erhalten. Erst dort wird es zu einer Definition der Wahrheit kommen.

Vorbemerkungen zur Abbild-Theorie.

2. In der erkenntnistheoretischen Literatur der Gegenwart begegnet man überaus häufig einer scharfen und geringschätzigen Abweisung der „Abbild-Theorie". Unter Abbild-Theorie wird die Ansicht verstanden, daß das Erkennen ein Abbilden, Wiederspiegeln, Wiederholen der Wirklichkeit sei. Man stellt sich einen Gegner vor, der dem Menschengeiste die Fähigkeit getreuen Nachmachens der Wirklichkeit zuschreibt. Es wäre nun gegen das Bemühen, diese Abbild-Theorie zu widerlegen, nichts einzuwenden, wenn nicht diese Widerlegung in der Meinung geführt würde, daß damit zugleich alle Gültigkeit des Erkennens

für eine transsubjektive Wirklichkeit widerlegt und der Beweis für den Standpunkt der Denk- und Erkenntnis-Immanenz erbracht wäre. Hat man die Absurdität der plumpen Abbild-Theorie dargetan, so glaubt man damit jedwede Auffassung, die dem Erkennen Gültigkeit für eine bewußtseins- und denkunabhängige Wirklichkeit zuschreibt, vernichtet und das Erkennen als ein denkimmanentes Erzeugen der Wahrheit erwiesen zu haben. Man glaubt, es bestehe das Entweder-Oder: wenn das Erkennen kein Abbilden ist, dann muß es ein denkimmanentes Schaffen der Wahrheit sein.[1])

Daher wird es gut sein, die Abbild-Theorie einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Vielleicht liegen dieser Theorie berechtigte Gesichtspunkte zugrunde, die nur ins Einseitige und Grobe gesteigert sind. In der Tat wird sich zeigen, daß man mit einem Verwerfen der Abbild-Theorie in Bausch und Bogen[2]) viel zu weit geht. Die besonnene kritische Betrachtung dieser Theorie führt keineswegs zu einer so radikalen Umbildung des Wahrheitsbegriffes, wie die Vertreter der Denk- und Erkenntnis-Immanenz meinen. Auch wird diese kritische Betrachtung geeignet sein, sowohl die Art der Leistung der Selbstgewißheit des Bewußtseins wie auch die transsubjektive und transgrediente Gültigkeit der Denknotwendigkeit in förderlicher Weise zu beleuchten.

---

[1]) Ähnlich sagt Külpe (Die Realisierung, Bd. 1, S. 238): „Man muß sich daher vor der unvollständigen Disjunktion hüten, nach der das Erkennen entweder ein Schaffen oder ein Abbilden sein müßte. Es gibt noch ein Drittes: ein Erfassen der nicht gegebenen, aber durch Gegebenes sich offenbarenden Realitäten."

[2]) Ich führe nur einige Belege für das geringschätzige Abfertigen der Abbild-Theorie an: Windelband, Prinzipien der Logik; im 1. Bd. der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1912), S. 8; Bruno Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften (1911), S. 181 ff.; Vaihinger sogleich auf den ersten Seiten seines Werkes „Die Philosophie des „Als-Ob" (2. Aufl., 1913); Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 79, 186. Selbst wenn Schopenhauer sagt, daß die Philosophie die vollständige Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen, die abstrakte Abspiegelung der Welt sei (Reclam I, 130, 577 f. und oft), so ist dies nicht wörtlich zu nehmen. Lehrt doch gerade Schopenhauer, daß zwischen Begriff und Anschauung eine schroffe Kluft bestehe. Die Wiederholung der anschaulichen Welt in Begriffsform ist daher für ihn zugleich eine tiefgreifende Umbildung der Welt.

Aussagen der Gegenwartsgewißheit.

3. Zuerst wollen wir die Selbstgewißheitsaussagen ins Auge fassen, und zwar zu allererst diejenigen, die ein dem Bewußtsein unmittelbar Gegenwärtiges zum Gegenstande haben; kurz gesagt: die Aussagen der Gegenwartsgewißheit. Hier kann von Abbilden in keinem Sinne die Rede sein. Jedoch nicht darum, weil hier weniger, sondern darum, weil hier mehr als Abbilden vorliegt. Die Gegenwartsgewißheit ist im Besitze des Urbildes; sie bedarf nicht erst des Abbildens. Wenn ich meiner Durstempfindung gewiß bin, oder wenn ich gewiß bin, jetzt einen hohen Ton zu hören oder etwas Dreieckiges zu sehen, so erfasse ich mit meiner Gewißheit das jetzt Empfundene und Wahrgenommene selbst, das ich sprachlich als Durst, Ton, Dreieckiges bezeichne; ich umschließe gleichsam mit meiner Gewißheit das gegenwärtige Seiende, dessen ich gewiß bin, im Original.

Einwand.

Man könnte vielleicht auch bei der Gegenwartsgewißheit auf die Meinung kommen, ob nicht doch auch hier ein Abbilden, und zwar ein umbildendes Abbilden stattfinde. Zweifellos nämlich ist auch an der Gegenwartsgewißheit die subjektive Seite von der inhaltlichen zu unterscheiden: mein Gewißsein als solches steht demjenigen, dessen ich gewiß bin, gegenüber. Und diesem Gegenüber kommt — was gleichfalls unzweifelhaft ist — in gewissem Sinne Selbständigkeit zu. Mein Gewißsein braucht nämlich nicht dabei zu sein, und doch kann das, dessen ich soeben gewiß war, weiter existieren. Die Durstempfindung, der gehörte Ton, das gesehene Dreieckige sind dann eben im Zustande entweder des „gegenständlichen Aufmerkens“ (S. 112 f.) oder gar des Unbemerkt-Bewußten (S. 110 f.) für mich vorhanden. Dieser Sachverhalt nun könnte zu der Meinung verführen, daß sich in meinem Gewißsein das Seiende nur spiegele, nicht aber selbst erfaßt werde. Der Gegenstand sei — so könnte man sagen — in meiner Gewißheit eben doch nicht so vorhanden, wie er vorher beschaffen war; meine Gegenwartsgewißheit umfasse ihn daher nicht in seiner Originalität, sondern nur innerhalb des Mediums meiner subjektiven Gewißheit, also in umbildend wiederspiegelnder Weise.

Widerlegung.

Eine solche Ansicht wäre eine Entstellung des Sachverhaltes. Meine Gegenwartsgewißheit bezieht sich als solche überhaupt nicht auf das von meiner Gewißheit unabhängige Vorhandensein des jeweiligen Gegebenen. Mit der Gegenwartsgewißheit ist un-

mittelbar noch nichts über die Frage entschieden, ob die jeweiligen Gegenstände, auch insofern sie nicht von meinem Gewißsein erfaßt sind, sondern unabhängig davon existieren, genau dieselbe Beschaffenheit aufweisen, die sie in ihrem Für-mein-Gewißsein-Vorhandensein besitzen. Doch ich brauche hierauf nicht weiter einzugehen, da ich hierüber schon an einer früheren Stelle (S. 112 ff.) ausführlich gehandelt habe. Worauf es in dem gegenwärtigen Zusammenhange ankommt, ist allein die Einsicht, daß dasjenige, worauf sich die Gegenwartsgewißheit erstreckt, geradezu das originale Sein des für die jeweilige Gegenwartsgewißheit vorhandenen Gegenstandes ist. Der Durst, die Müdigkeit, der hohe Ton, die blaue Farbe sind in dem Augenblicke, wo ich dieser Gegenstände als eben empfundener gewiß bin, genau in der Beschaffenheit wirklich vorhanden, in der sie mir gewiß sind. Der von der Gegenwartsgewißheit gemeinte Gegenstand liegt nicht jenseits dieser Gewißheit, sondern ist nichts anderes als der Inhalt dieser Gewißheit selbst. Hiermit ist die Lehre Kants von dem inneren Sinn, der mir mein Ich zeige, nicht wie es ist, sondern nur, wie es mir erscheint, widerlegt. Und sie kann nur von dieser scharfen Fassung der Gegenwartsgewißheit aus widerlegt werden.

Vergangenheitsgewißheit

4. Anders verhält es sich mit den Aussagen der Vergangenheitsgewißheit. Wenn ich sage: ich habe vorhin Röte am Himmel gesehen, so erfasse ich mit meinem gegenwärtigen Gewißsein unmittelbar meine vergangene Rot-Empfindung. Mein gegenwärtiges Gewißsein weilt und webt nicht in sich, sondern meint mit seinem gegenwärtigen Inhalt unmittelbar ein Stück aus meiner vergangenen Empfindungswelt.

Die Transzendenz der Erinnerungsgewißheit.

Hiermit ist nur das Eigentümliche der Erinnerungsgewißheit beschrieben. Jede auf Grund der Erinnerungsgewißheit gemachte Aussage zielt über die Gegenwart des Gewißseins hinaus und meint unmittelbar einen mir nicht mehr gegenwärtigen Gegenstand aus irgendeiner meiner vergangenen Bewußtseinssphären. Die Erinnerungsgewißheit ist somit eine Gewißheit transzendierender Art. Sie hält sich zwar stets auf intrasubjektivem Boden. Aber sofern sie eben doch ein nicht mehr gegenwärtiges Stück meiner Bewußtseinssphäre erfaßt, bezieht sie sich auf etwas der Gegenwart der Selbstgewißheit Transzendentes.

Die Selbstgewißheit des Bewußtseins hat also nur in der Form der Gegenwartsgewißheit einen ihr immanenten Gegenstand. In der Form der Erinnerungsgewißheit dagegen ist sie auf einen transzendierenden (dabei aber intrasubjektiven) Gegenstand gerichtet.

Inwiefern in der Erinnerungsgewißheit ein Abbilden liegt.

Damit ist nun auch schon der richtige Kern der Abbild-Theorie hinsichtlich der Aussagen der Erinnerungsgewißheit angegeben.[1]) Die Erinnerungsgewißheit ist auf ein transzendierendes Originalerlebnis gerichtet, meint es, erfaßt es — freilich nicht in der Wirklichkeit, in der es ehedem vorhanden war, sondern eben erinnerungsmäßig. Die Erinnerungsgewißheit ist kein Sichbeschäftigen mit einem der Gegenwart des Bewußtseins angehörigen Inhalt, sondern sie ist geradezu ein Übersichhinausblicken auf das entsprechende nicht mehr gegenwärtige Originalerlebnis. Was ich in der Erinnerung vor mir habe, kann sonach als Abbild des ehemaligen Originalerlebnisses angesehen werden.

Von einem Abbilden in wörtlichem Sinne freilich ist dieser Sachverhalt weit entfernt. Schon unzählige Male hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß die „Erinnerungsbilder" niemals völlig genau sind. Ich erinnere mich an meinen Schreibtisch, an den Baum vor meinem Hause, an meinen Sohn. Selbst wenn ich das bewundernswerteste Gedächtnis hätte, werden meine Erinnerungsbilder nicht an allen Punkten genau dieselben Farbenfleckchen, Unebenheiten und dergleichen zeigen, wie sie die Originale aufweisen; an vielen Stellen enthalten sie sozusagen Fragezeichen, während die wirklichen Gestalten durchweg eindeutig besetzt sind. Von eigentlichem Abbilden also darf nicht die Rede sein. Nichtsdestoweniger aber kann doch die Erinnerungsgewißheit in dem, was sie meint, unbedingt genau sein. Es kommt dabei lediglich auf das unmittelbare Überzeugtsein hinsichtlich des von der Erinnerung Gemeinten an. Alle Unbestimmtheiten, Fraglichkeiten, Irrigkeiten der Erinnerungsbilder sind gänzlich gleichgültig. Wenn ich behaupte: ich habe gestern meinen Sohn gesehen, so ist, mag die Lückenhaftigkeit und Irrigkeit meines Erinnerungsbildes noch so groß sein, dieses Urteil doch einschränkungslos richtig. Wenn ich auf Grund meiner Erinnerung be-

[1]) Rickert spricht von einer „immanenten Abbild-Theorie" und meint damit eben das in der Reproduktion von Wahrnehmungen bestehende Erkennen (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 129 ff.).

haupte: mein Lehrer hat eine Glatze, so bin ich zwar völlig außerstande, mir die behaarten und kahlen Stellen in ihren Abgrenzungen und Übergängen genau vorzustellen. Trotzdem erfährt dadurch die Richtigkeit dieses Urteils nicht den geringsten Abzug. Denn ich will mit diesem Urteil nur sagen: an meinem Lehrer ist etwas wahrzunehmen, was unter die Vorstellung fällt, die ich mit dem Wort „Glatze" verknüpfe.[1])

Transzendenz und Unmittelbarkeit in der Erinnerung

Noch aus einem anderen Grunde dürfen die Aussagen der Erinnerungsgewißheit nicht als ein Abbilden in eigentlichem Sinne angesehen werden. Der Begriff des Abbildes setzt die Möglichkeit des Vergleichens zwischen Urbild und Abbild voraus. Das Erinnern aber kommt mit nichten durch Vergleichen zustande. Es ist grobe Mißdeutung des Tatbestandes, wenn man annimmt, daß sich der Vorgang des Erinnerns auf die Tätigkeit des Vergleichens zurückführen lasse.[2]) Ursprünglich und unmittelbar, ohne auch nur die Möglichkeit zu einem Vergleichen zu haben, erfaßt die Erinnerungsgewißheit den von ihr gemeinten Inhalt als den vergangenen Gegenstand. Die in der Erinnerung liegende Transzendenz hebt die Unmittelbarkeit des Gewißseins, das der Erinnerung eigen ist, nicht im mindesten auf. Diese Unmittelbarkeit wird durch jene Transzendenz überhaupt nicht berührt.[3])

Tatsächlichkeitsurteile über fremde Bewußtseinsvorgänge

5. Jetzt wende ich mich zu den denkenden Erkenntnisakten, und zwar fasse ich zuerst die Tatsächlichkeitsurteile ins Auge. Und unter diesen seien zunächst solche Urteile betrachtet, deren Gegenstand fremde Bewußtseinstatsachen sind.

Wenn ein Lehrer auf Grund von Beobachtungen, die er an einem Schüler gemacht hat, behauptet: dieser Schüler hat den Vorsatz gefaßt, fleißig zu sein: so meint er damit, daß sich wahrhaft und wirklich in dem seelischen Leben des Schülers etwas

[1]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Beiträge zur Analyse des Bewußtseins: 2. die Erinnerungsgewißheit" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 118, S. 5. ff.).

[2]) Auch hierüber findet man in der genannten Abhandlung eine eingehende Erörterung (S. 15 ff.).

[3]) Man darf daher mit Wundt sagen, daß die Psychologie ihren Gegenstand an den Tatsachen der inneren Erfahrung in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit besitze (System der Philosophie, S. 292 ff. und sonst oft): nur muß man sich dabei den Unterschied zwischen Gegenwarts- und Vergangenheitsgewißheit vor Augen halten.

genau Umschriebenes ereignet hat. Der Lehrer besitzt auf Grund von Erfahrungen an sich selbst und an anderen und von daran sich knüpfenden Überlegungen eine bestimmte Vorstellung von dem, was „Vorsatz“ und was „Fleiß“ ist. Mit jenem Urteil will er gesagt haben, daß in dem Bewußtsein des Schülers ein Vorgang eingetreten ist, der dem, was er — der Lehrer — unter „Vorsatz“ und „Fleiß“ versteht, entspricht. Jenes Urteil hat demnach den Sinn, daß das mit ihm Gemeinte transsubjektiv — nämlich in dem Bewußtsein eines anderen — existierte. Die Wahrheit des Urteils hängt also davon ab, daß Übereinstimmung stattfindet zwischen dem transsubjektiven Vorgang und dem vom Urteil Gemeinten, dem Sinn, auf den sich das Urteil richtet. Damit ist der wahre Kern in der übertreibenden Rede von der Abbildlichkeit bezeichnet.

Abbildlichkeit in eigentlichem Sinne zu behaupten, wäre ja völlig töricht. Wenn jemand damit Ernst machen wollte, daß der Urteilsvorgang, um wahr zu sein, den wirklichen Vorgang geradezu abbilden müsse, so läge darin, daß auch das ganze begriffliche Gepräge des Urteils genau ebenso wie im Bewußtsein des Urteilenden gleichfalls in dem transsubjektiven Vorgang existiere. Die Scheidung von Subjekt und Prädikat z. B. müßte dann als auch dem transsubjektiven Vorgang eigentümlich angesehen werden.

Das gewählte Beispiel spricht für unzählige Urteile. Wo auch immer über fremdes Bewußtseinsleben Urteile ausgesprochen werden, besteht der Sinn des Urteils in der Übereinstimmung des vom Urteile Gemeinten mit dem transsubjektiv Seienden. Die Psychologie, alle Wissenschaften vom Menschengeiste und seinen Schöpfungen, somit auch alle geschichtlichen Wissenschaften fallen (soweit nicht Körperliches und Unbewußt-Seelisches hereingezogen werden) unter diesen Gesichtspunkt. Wollte ich von den Urteilen dieser Wissenschaften den Anspruch auf transsubjektive Seinsgültigkeit in Abzug bringen, so würde nur ein Spielen mit Begriffsgespinsten übrig bleiben.

Urteile über die Körperwelt.

6. Was die Urteile über Tatsachen der Körperwelt anlangt, so darf ich mich auf die Erörterungen über das transsubjektive Minimum berufen. Jedes Urteil, das eine Tatsache der Körperwelt aussagt, hat Seinsgültigkeit zum mindesten in dem durch

das transsubjektive Minimum umgrenzten Sinn. Wenn ich urteile: Regentropfen fallen; der Stein verwittert; heute schmilzt der Schnee, so ist damit zum mindesten soviel gesagt, daß in den beharrenden einmaligen transsubjektiven Wesenheiten, die dem sinnlich Wahrgenommenen zugrunde liegen, auf Grund gesetzmäßiger Zusammenhänge Veränderungen eingetreten sind, die sich auf Grund ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung mit unserem Wahrnehmungsbereiche in diesem als fallender Regen, als verwitternder Stein, als schmelzender Schnee zeigen. Je nach dem Standpunkte des Naturforschers kann der Anspruch auf Seinsgültigkeit natürlich wesentlich weiter gehen. Ist der Naturforscher beispielsweise der Überzeugung, daß die den körperlichen Wahrnehmungen zugrunde liegenden transsubjektiven Wesenheiten räumlich ausgedehnt sind, und daß ferner diese transsubjektiven Wesenheiten nichts von den sinnlichen Qualitäten (Farbe, Ton usw.) an sich haben, so sind die physikalischen und chemischen Sätze, die er als gültig hinstellt, in einem wesentlich weitergehenden Sinne transsubjektiv gültig, als wenn er jede bewußtseinsunabhängige Räumlichkeit leugnete und transsubjektive Wesenheiten, die von sinnlichen Qualitäten frei sind, nicht zugäbe. Für jenen Naturforscher gibt es so etwas wie eine mechanisch eingerichtete Welt; wenn er von einem mechanischen Natursystem spricht, so meint er damit etwas transsubjektiv Existierendes (ohne daß dies natürlich ein metaphysisch Letztes zu sein braucht). Für einen Naturforscher dagegen, der dem Raum alle Bewußtseinsunabhängigkeit abspricht und eine von den sinnlichen Qualitäten freie Körpergrundlage nicht gelten läßt, können die Sätze der Physik und Chemie nur einen symbolischen Wert haben. Aber auch für ihn müssen diese Sätze, wofern er sich nur selbst versteht, transsubjektive Gültigkeit im Sinne des transsubjektiven Minimums besitzen. So schließt die Abbild-Theorie also auch hinsichtlich der Urteile über naturwissenschaftliche Tatsachen eine gewisse Wahrheit in sich.

Beziehungsurteile.

7. Eine eigenartige Stellung zur Abbild-Theorie nehmen die Beziehungs-Urteile ein. Ich meine damit solche Urteile, durch die Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Gegensatz, kurz Beziehungen, die keine Abhängigkeit in sich schließen, ausgesagt werden. Ich will der Einfachheit der sprachlichen Ausdrucks-

weise halber die Ähnlichkeit als stellvertretend für alle derartigen Beziehungen behandeln.

Das Subjektive an der Ähnlichkeit.

Sagt der Chemiker von zwei chemischen Verbindungen Ähnlichkeit der Eigenschaften aus, so will er damit nicht sagen, daß an den beiden Stoffen auch unabhängig von dem vergleichenden, beziehenden Bewußtsein Ähnlichkeit existiere. Es fällt ihm nicht ein, das Ähnlichsein zu dem an oder in den jeweiligen Stoffen selbst Existierenden zu zählen. Das Tropfbar-Flüssige beispielsweise, das Durchsichtige, die Zusammensetzung aus Wasser- und Sauerstoff rechnet er zu den Faktoren, die in demselben Sinne existieren, in dem er das Wasser als existierend ansieht. Das Ähnlichsein dagegen gilt nur in Hinblick auf ein Bewußtsein, das zwischen den beiden chemischen Verbindungen hin- und hergeht. Ich sehe A auf B hin und B auf A hin an und urteile: sie sind ähnlich. Die Ähnlichkeit als Ähnlichkeit gilt also nicht von dem gemeinten Gegenstand, sondern kommt auf Rechnung des beziehenden Bewußtseins. Die Ähnlichkeit ist insofern denkimmanent.

Das „Fundament" der Ähnlichkeit.

Allein ebenso richtig ist, daß die Grundlage des Ähnlichseins in den gemeinten Gegenständen als solchen vorhanden ist. Der Sachverhalt, auf den sich das Ähnlichsein gründet, existiert genau in demselben Sinne, in dem die jeweiligen gemeinten Gegenstände existieren. Gelb und Orange, Tanne und Fichte, Gorilla und Mensch, die Stilweisen in Iphigenie und Tasso könnten nicht als einander ähnlich beurteilt werden, wenn in ihnen selbst nicht ein solcher Sachverhalt mitexistierte, der, sobald ein vergleichendes Urteilen dazutritt, schlechtweg eindeutig als Ähnlichkeit aufgefaßt werden muß. Der für die Ähnlichkeit grundlegende Sachverhalt also, ihr „Fundament" (wie man zu sagen pflegt) existiert in derselben Weise, in der die jeweilig vom Urteile gemeinten Gegenstände existieren. Man könnte sagen: diese Gegenstände enthalten die Ähnlichkeit im Zustande des Ansichseins. Stumpf hat Recht, wenn er hervorhebt: es sei eine irreführende Ausdrucksweise, zu sagen, daß die Verhältnisse selbst durch das Vergleichen erst „gestiftet" werden.[1])

Ähnlichkeit in den Aussagen der Selbstgewißheit.

Anders stellt sich die Sache dar, wenn die Ähnlichkeit nicht, wie dies bisher von mir angenommen wurde, auf Grund

[1]) Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 22.

denkender Erkenntnis, also mit dem Anspruch auf transsubjektive Gültigkeit, sondern lediglich kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins ausgesagt wird. Im ersten Falle hat der Satz: Gelb und Orange sind ähnlich, die Bedeutung, daß, in welchem Bewußtsein auch immer diese beiden Empfindungsinhalte vorkommen, und einerlei ob sie bemerkt- oder unbemerkt-bewußt vorkommen, sie immer und überall einander ähnlich sind. So wahr die fremden Bewußtseine für mich ein Transsubjektives sind, so wahr hat auch jene meine Ähnlichkeitsaussage transsubjektive Bedeutung. Halte ich mich dagegen mit dem Satze: Gelb und Orange sind ähnlich, streng innerhalb der Selbstgewißheit meines Bewußtseins, so ist damit nur gesagt, daß das von mir mit Aufmerksamkeit empfundene Gelb und Orange ähnlich sind. Hier hat es keinen Sinn, die rein subjektive Ähnlichkeitsbeziehung von dem gegenständlichen „fundamentum relationis" zu unterscheiden. Ähnlich-Erscheinen und Ähnlich-Sein fallen hier zusammen. Bin ich kraft der Selbstgewißheit meines Bewußtseines zweier Inhalte als ähnlich gewiß, so existieren diese Inhalte für meine Selbstgewißheit überhaupt nur als ähnlich-bezogene. Das Gleiche ist auch dann der Fall, wenn ich aus zuverlässiger Erinnerung, kraft meiner unmittelbaren Vergangenheitsgewißheit, etwa sage: ich sah vorhin zwei einander ähnliche Kinder. Freilich meine ich mit dieser Ähnlichkeitsaussage die beiden transgredienten Originalwahrnehmungen von den Kindern. Aber da ich sie nur als für meine Selbstgewißheit vorhanden gewesene Erlebnisinhalte meine, so fällt die Ähnlichkeitsbezogenheit in sie hinein.[1]) Es ist also auch dann, wenn kraft meiner unmittelbaren Vergangenheitsgewißheit eine Ähnlichkeitsaussage gemacht wird, die Ähnlichkeit als solche den Erlebnisinhalten immanent. Auch hier gibt es kein Beziehen in dem Sinne, daß dadurch ein an sich unbezogenes Ähnlichkeits-„Fundament" allererst als ähnlich aufgefaßt würde. Soweit es sich also um Selbstgewißheitsaussagen handelt, gehört die Ähnlichkeit zu dem als ähnlich erscheinenden Inhalte selbst.

So kann man also gegenüber allen Selbstgewißheitsaussagen über Ähnlichkeit und verwandte Beziehungen (mit der in der An- Zusammenfassung.

[1]) Nur in den selteneren Fällen wäre anders zu sprechen, wo sich die Erinnerungsaussage auf Unbemerkt-Bewußtes bezieht (vgl. S. 112).

merkung angedeuteten Ausnahme) von einem Abbilden strenggenommen nicht sprechen, weil die Ähnlichkeit den Inhalten, deren man gewiß ist, selbst immanent ist. Dagegen sagt überall dort, wo Ähnlichkeit und Verwandtes in der Weise denkender Erkenntnis behauptet wird (und dies ist in allen Wissenschaften der Fall, abgesehen von dem Anfang der Erkenntnistheorie), die Abbild-Theorie etwas relativ Richtiges aus. Und dies relativ Richtige liegt darin, daß die Ähnlichkeitsurteile in einem den gemeinten Gegenständen immanenten Ähnlichkeits-Fundament gegründet sind.

Zusammenhangsurteile.

8. Endlich seien solche Urteile in Betracht gezogen, die sich unmittelbar (d. h. nicht bloß in der Weise des mitgedachten transsubjektiven Minimums) auf Abhängigkeitsverhältnisse, auf Zusammenhänge richten. In jedem Fall will der Urteilende, wenn er einen Zusammenhang behauptet, damit sagen, daß sich der gemeinte Gegenstand in diesem Zusammenhang befindet, daß an dem Seienden, auf das sich das Urteil bezieht, auch der erkannte Zusammenhang als seiender Zusammenhang besteht. Die Begriffe, die den jeweiligen Zusammenhang bezeichnen, sind dem Gegenstande nicht etwa als ein Als-Ob übergeworfen; sie haben nicht den Sinn einer nur subjektiven Beleuchtung; sondern sie wollen den Gegenstand als selbst in diesem Zusammenhange stehend, m. a. W.: den Zusammenhang als an oder in dem Gegenstand existierend angesehen wissen. Das Dreieck, der fallende Körper, die Lichterscheinungen, die Willensvorgänge werden, wenn Abhängigkeitsverhältnisse von ihnen ausgesagt werden, als wahrhaft und wirklich in diesen Abhängigkeitsverhältnissen stehend anerkannt. Wäre dies nicht der Fall, wären die Zusammenhangsbegriffe nur subjektive Gebilde, nur gedankliche Figuren, die lediglich auf Rechnung der Subjekte kämen, so würde damit zugegeben sein, daß die Gegenstände als solche zusammenhangslos sind, daß sie als vereinzelte, einander nichts angehende, anarchische Tatsachen, als isolierte, schlechtweg spröde Punkte existieren. Es müßte daher als ein sinnloser Zufall angesehen werden, wenn dieser Haufe von beziehungslosen Einzelheiten sich uns nun doch in einer Zusammenstellung darbietet, die das Gepräge des Zusammenhanges trägt. Ich kann mir hier den Satz Riehls aneignen: „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Über-

zeugung, daß wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können."

Zusammenhang: ein Transsubjektives.

Ich habe hiermit nur einen schon oben (S. 173) zur Geltung gebrachten Gedanken wieder aufgenommen. Und auch ein weiterer dort hinzugefügter Gedanke muß hier nochmals seinen Platz finden. Abgesehen von dem Falle, wo das Denken sich auf sein eigenes Gelten richtet, darf gesagt werden (S. 175): welcher Seinssphäre auch immer der von dem Urteile gemeinte Gegenstand angehöre: in jedem Falle fällt der Zusammenhang als solcher in das Transsubjektive. Zusammenhang besteht für uns nur als „intentionaler", gemeinter Inhalt des Denkens. Allein dieses Meinen ist ein Meinen in transsubjektivem Sinne, ein Hinzielen auf das Transsubjektive. Das Denken hat an dem Zusammenhang seinen Zielbegriff, der allein im Transsubjektiven seine Verwirklichung besitzt. Ein Erleben von Zusammenhang als von etwas unmittelbar Vorhandenem gibt es nicht (immer abgesehen von jener Selbsterfassung des Denkens). Mit dem Denken von Zusammenhang setzt das Denken den entsprechenden Inhalt ins Transsubjektive.

Das Abbildliche der Zusammenhangsurteile.

Sonach hat die Abbild-Theorie auch hinsichtlich der Zusammenhangs-Urteile einen guten relativen Sinn. Mit jedem solchen Urteil meinen wir einen in der jeweiligen Seinssphäre wirklich existierenden Zusammenhang. In diesem relativen Sinn darf man mit Driesch sagen, daß die Sätze der Metaphysik die großen Züge des Wirklichkeitszusammenhanges „abbilden".[2]) Die Vorstellung freilich eines eigentlichen Abbildens ist dabei fernzuhalten. Die begriffliche Fassung des Gesetzes, die Zerlegung des Gesetzes in seine Faktoren und die Zusammenfassung dieser Faktoren, die hierbei verwendeten logischen und mathematischen Kunstmittel, alle zu der Form des Urteilens, Schließens, Beweisens gehörenden Verknüpfungsweisen — alle diese Seiten an dem wissenschaftlichen Ausdruck eines gesetzmäßigen Zusammenhanges haben nur denkimmanente Bedeutung; sie sind nicht in dem Sinne gemeint, als ob in der entsprechenden transsubjektiven Seinssphäre ein paralleler Sachverhalt existierte. Nur ein auf die äußerste Spitze getriebener metaphysischer Panlogismus könnte beispielsweise behaupten, daß die Urteilsverknüpfung, wie sie etwa für die Fas-

[1]) Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, Teil 2 (1887), S. 128.
[2]) Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 24.

sung des Gesetzes der Schwere erforderlich ist, sich auch in dem transsubjektiven Zusammenhang, der dem Gesetze der Schwere entspricht, finde. Nur der mit der begrifflichen Formung des Gesetzes gemeinte Zusammenhang ist im Transsubjektiven vorhanden, nicht aber seine begriffliche Formung.

Die Urteile über mathematische und logische Verhältnisse, sowie über Werte ziehe ich hier nicht heran. Es würde sich leicht zeigen lassen, daß auch von ihnen die Abbild-Theorie in relativem Sinne gilt.

Hartmann. 9. In dem gekennzeichneten relativen Sinn stehen alle realistisch-rationalistischen Erkenntnistheoretiker auf dem Boden der Abbild-Theorie. Wer den Denkformen oder Kategorien Gültigkeit für das bewußtseinsunabhängige Sein zuspricht, übt das Erkennen mit dem Anspruch aus, daß seine Formen Verhältnisse am Seienden wiedergeben.

In besonderem Maße gilt dies von Eduard von Hartmann. Der „transzendentale Realismus", den er vertritt, ist die Lehre von „der Gleichartigkeit der Formen des Dinges an sich und des Bewußtseinsinhaltes".[1]) Vor allem kann auf die ganze Anlage seiner „Kategorienlehre" hingewiesen werden: er behandelt in diesem tiefdringenden Werke die Kategorien nicht nur als geltend für den Bewußtseinsinhalt, für die „subjektiv-ideale Sphäre", sondern auch in ihrer Geltung für das „Reich der Natur" oder die „objektiv reale Sphäre" und für die „einheitliche Wurzel des bewußten Geistes und der Natur" oder die „metaphysische Sphäre".

Hier mögen ein paar Worte über das Verhältnis gesagt werden, in dem die von mir dargelegten erkenntnistheoretischen Grundlagen zu Hartmanns Standpunkte stehen. Schon die erste Gestalt, in der Hartmann seine erkenntnistheoretischen Anschauungen vorlegte, ist von dem Gedanken beherrscht, daß „in der Welt der Dinge an sich die Gesetze der Logik ebenso streng und ausnahmslos walten wie in der Welt des Bewußtseins". Er bekennt sich zu einem „Konformitätssystem der reinen Vernunft", d. i. zu der Überzeugung von der „allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten

[1]) Eduard von Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (1889), S. 52.

des Daseins".[1]) Im besonderen bemüht er sich, zu zeigen, welche von den Kategorien Kants von der Sphäre des Dinges an sich gültig sind. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß ich hierin prinzipiell auf gleichem Boden wie Hartmann stehe.

Auch wird sich von meinem Standpunkte aus keine prinzipielle Einwendung gegen die indirekte Verfahrungsweise Hartmanns erheben lassen. Er bedient sich nämlich „der Methode der Elimination der übrigen Möglichkeiten".[2]) Zuerst beweist er die Unhaltbarkeit des naiven Realismus; sodann tut er die Widersinnigkeit des transzendentalen Idealismus dar. So bleibt nur noch eine Möglichkeit übrig: der transzendentale Realismus.[3]) Nur wird eine nach dieser Methode ausgeführte Behandlung der erkenntnistheoretischen Probleme nicht als systematische, rein aus der Sache heraus anfangende und fortschreitende Grundlegung der Erkenntnistheorie anzusehen sein.[4])

Prinzipielle Unterschiede von Hartmann.

Doch zeigt sich in der Bewertung dieser Methode durch Hartmann zugleich ein tieferer Unterschied zwischen unseren Anschauungen. Hartmann sieht in der „Methode der Elimination" die einzig mögliche Methode der Erkenntnistheorie. Und er wird zu dieser Ansicht gedrängt, weil er eine „unmittelbare positive Denknotwendigkeit" leugnet. Er sieht in der Denknotwendigkeit eine „bloß instinktive" Nötigung. Darum eben lasse sich das durch Denknotwendigkeit Geforderte nur durch „indirekte Beweise" bewahrheiten.[5]) Hierdurch erhält die Übereinstimmung,

[1]) Hartmann, Das Ding an sich und seine Beschaffenheit (1871) S. 82 ff.

[2]) Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus (1875). S. 102. — Philosophische Fragen der Gegenwart (1885). S. 257 f. (in dem Aufsatz „Kant und die heutige Erkenntnistheorie").

[3]) Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 112 f.

[4]) Hartmann sagt einmal: es sei Schuldigkeit des Philosophen, sich zunächst bei dem immanenten Sein zu bescheiden und zuzusehen, wie weit er mit ihm komme: er sei zu der vorläufigen Ablehnung des transzendenten Seins berechtigt und verpflichtet, bis das Bedürfnis einer solchen Hypothese nachgewiesen sei (Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 44. Vgl. auch Philosophische Fragen der Gegenwart S. 254: im oben genannten Aufsatz). Wäre Hartmann dieser seiner Weisung gefolgt, so wäre seine Erkenntnistheorie in die Richtung meiner eigenen Auffassung gebracht worden.

[5]) Hartmann, Philosophische Fragen der Gegenwart (in dem oben genannten Aufsatz, S. 256 ff.).

die in gewissen Hauptergebnissen zwischen Hartmann und mir stattfindet, einen wesentlich verschiedenen Hintergrund.

Weiter unterscheidet sich meine Auffassung von Hartmanns Erkenntnistheorie prinzipiell darin, daß die erkenntnistheoretische Fragestellung sich bei ihm nicht auf die Gewißheit und das Gelten zuspitzt. Bei Hartmann gehen die erkenntnistheoretischen Überlegungen geradenwegs auf das Seiende, auf grundlegende Seinsverhältnisse, auf Metaphysisches im weitesten Sinne. Bei mir dagegen stellt sich die Beziehung auf das Seiende erst auf dem Wege des Hindurchgehens durch die Gewißheit und das Gelten her. Auf diese Weise erhalten auch sachlich verwandte Gedankengänge hier und dort ein anderes Gepräge; die logische Einstellung ist eine andere; und so zeigt auch bei gleichem Ergebnisse das logische Geflechte hier und dort charakteristisch-unterscheidende Eigentümlichkeiten.[1]) Besonders darin tritt dies hervor, daß bei Hartmann die Methode der Selbstbesinnung fehlt. Ich wende sie an allen entscheidenden Punkten der Erkenntnistheorie an. Hartmann hingegen tritt sofort ans Beweisen heran. Nach meiner Überzeugung lassen sich die grundlegenden Sätze der Erkenntnistheorie nur durch Selbstbesinnung einleuchtend machen; Hartmann dagegen ist von vornherein auf Beweisen eingestellt. Er übersieht, daß der Erkenntnistheoretiker doch erst dann mit Beweisen kommen dürfe, nachdem die Denknotwendigkeit sich ohne Beweise einleuchtend gemacht hat.

Im Gefühl dieses Mangels seiner „Beweise“ läßt Hartmann dann noch zur Erhöhung der Gewißheit seines transzendentalen Realismus mancherlei hinzutreten. Erstlich stützt er sich auf den theoretischen Erfolg der transzendental-realistischen „Hypothese“. Nur der transzendentale Realismus nämlich vermöge die Welt in befriedigender Weise zu erklären; nur durch ihn ent-

[1]) Hartmann kommt beispielsweise ausführlich auf den „Berkeleyschen Fehlschluß“ (vgl. S. 184) zu sprechen und tritt ihm mit Gründen entgegen, die dem von mir gegen ihn geltend Gemachten wesentlich verwandt sind (Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 45 ff.). Und doch blickt der Unterschied in der zugrunde liegenden Begriffsverfassung deutlich hindurch. Was Hartmann unter Bedeuten, Meinen, Stellvertreten versteht, beruht eben auf einer anderen Einstellung des Denkens als das, was ich darunter verstehe; und so tritt in der Übereinstimmung doch zugleich die Verschiedenheit des logischen Grundgeflechtes hervor.

stehe ein Erkenntnisgebäude, dessen Glieder sich gegenseitig stützen; nur durch ihn werde eine „gesetzmäßige kausale Naturordnung" denkbar; nur durch ihn ergebe sich eine Welt, in der Vernunft, Sinn und Harmonie herrsche.[1]) Hiergegen wird freilich einzuwenden sein, daß der theoretische Erfolg nur insofern als beweisend und bestätigend gelten dürfe, als bereits die Voraussetzung bestehe, daß Übereinstimmung, Einheit, Zusammenhang denknotwendig und ebendamit auch seinsnotwendig ist. Wer diese Voraussetzung verwirft, für den führt auch jener theoretische Erfolg keine beweisende Sprache. Diese Voraussetzung aber läßt sich nicht anders zur Sicherheit erheben als dadurch, daß sich die Denknotwendigkeit auf sich selbst besinnt und sich als die Seinsnotwendigkeit in sich schließend bejaht. Dieser Gedanke aber eben fehlt bei Hartmann.

Sodann beruft sich Hartmann auf außerlogische Gesichtspunkte: auf das sittliche und religiöse Bewußtsein, auf die „instinktive Überzeugung des teleologischen Bewußtseins", auf das „instinktive sinnliche Bewußtsein" und auf das die Wahrnehmungen begleitende „Zwangsgefühl". Ich will nicht sagen, daß es verboten sei, derartige außerlogische Postulate zur Bestätigung des erkenntnistheoretischen Transsubjektivismus heranzuziehen. Aber dies darf doch erst dann geschehen, nachdem die transsubjektive Geltung des Denkens, durch die auch bei Hartmann der Transsubjektivismus getragen wird, denknotwendig gerechtfertigt worden ist. Da ist denn bezeichnend, daß dort, wo Hartmann die „wichtigsten Gesichtspunkte" zusammenfaßt, die ihm zur Begründung seiner Erkenntnistheorie dienten, so etwas wie das Gelten des Logischen als Logischen nicht vorkommt. Nur psychologisch und anthropologisch gewendet, erscheint — als einer unter neun Gesichtspunkten — auch das Logische: nämlich als ein dem Menschen durch seine „geistige Organisation" eingegebenes „Selbstvertrauen der Vernunft".[2])

[1]) Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, S. 137 f. — Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 126.

[2]) Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 124 ff. Außerdem führt Hartmann als begründend an, daß sein erkenntnistheoretischer Standpunkt sich aus seiner „genetischen" und „konkret-monistischen" Weltanschauung als Konsequenz ergibt. Offenbar aber ist umgekehrt diese seine Weltanschauung erst auf Grund der Voraussetzung möglich, daß sein erkenntnistheoretischer Standpunkt gültig ist.

Zweites Kapitel.
Das Absolute im Wahrheitsbegriff.

Erkennen: auf Wahrheit gerichtet.

1. Erkennen und Wahrheit, Urteilen und Wahrheit gehören unzertrennlich zusammen. Jeder Erkenntnisinhalt will wahr sein. Auch der problematisch Urteilende nimmt das Wahrsein seines Urteils als Idealfall. Wenn geurteilt wird: wahrscheinlich wird der Kranke sterben; oder: möglicherweise ist der Schüler dieser Aufgabe gewachsen, so ist freilich die Möglichkeit des Nichtwahrseins ins Auge gefaßt; aber der Sinn des problematischen Urteils liegt doch darin, daß es in dem Wahrsein seine Erfüllung anerkennt. Das Erkennen wäre ein sinnloses Tun, wenn es nicht auf Wahrheit gerichtet wäre. Will oder kann ich mir in irgend einem Falle kein Verhältnis zur Wahrheit geben, so muß ich mich in diesem Falle des Erkennens schlechtweg enthalten. Bewege ich mich in einem solchen Fall dennoch in Urteilsform, so ist diese Form dann nur gewählt als Einkleidung etwa von Laune oder Affekt, als Ausdrucksmittel für Spiel und Scherz.

Definition der Wahrheit.

Welche wesentliche Seite am Erkennen wird denn nun als Wahrheit bezeichnet? Offenbar ist nicht der Erkenntnisakt als solcher mit Wahrheit gleichbedeutend, ebensowenig der Erkenntnisinhalt als solcher. Die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ knüpft sich vielmehr an die Gültigkeit des Erkenntnisinhalts. Wahrheit ist der gegründete Anspruch der Erkenntnisse auf Geltung.

Man könnte fragen, warum ich den Begriff „Anspruch“ in die Definition aufnehme, warum ich nicht lieber die Wahrheit einfach in die Geltung setze. Die Antwort besteht in dem Hinweis darauf, daß das Gelten mir nur in der Form des Gewißseins vom Gelten, d. h. als gegründeter Anspruch auf Geltung zu Bewußtsein kommt. Durch das Wort „Anspruch“ wird zum Ausdruck gebracht, daß die Wahrheit nur vom Standpunkt des Subjektes, nur von der Sphäre der Gewißheit aus zu verstehen ist. Die volle Erfüllung des Geltungsanspruches ist für das Subjekt niemals vorhanden. „Das Denken — so hieß es an früherer Stelle — besteht nur als Fordern der Geltung des Denknotwendigen“ (S. 229). Das Erfülltsein dieser Forderung bleibt immerdar für den Denkenden ein Jenseits. Mit Rücksicht hierauf ist es gesagt, daß die Wahrheit in dem gegründeten Anspruch auf Geltung besteht.

Nichtsdestoweniger liegt in der Definition zugleich die Erfüllung des Anspruchs. Der Anspruch auf Geltung ist nicht hohl und eitel, sondern „gegründet". Mit dem Anspruch auf Geltung ist zugleich die Gewißheit seiner Erfüllung gegeben. Nur wird dem Urteilenden die Erfüllung seiner Wirkung nicht leibhaftig gegenwärtig. Er ist der Erfüllung nur in der Form des Anspruchs, der Forderung gewiß.

Der subjektive und der gegenständliche Faktor im Wahrheitsbegriff.

Mit dem allen ist nichts Neues gesagt, sondern nur aus den bisher dargelegten erkenntnistheoretischen Gedankengängen dasjenige herausgeholt, was dem Begriff der Wahrheit seinen rechten Sinn gibt. Gemäß der von mir vertretenen Auffassung hängt der Begriff der Wahrheit an dem ursprünglicheren Begriff der Gewißheit. Zur Wahrheit kommen wir nur auf Grund des ursprünglichen Erlebens der Gewißheit. Sobald ich die Gewißheit der Denknotwendigkeit erlebe, bin ich im Reiche der Wahrheit. Die Gewißheit der Denknotwendigkeit versichert mich der Allgemeingültigkeit, der Seins- und Wesensgültigkeit; d. i. der Wahrheit. Es handelt sich hier also nur um eine Verschiebung in der Betonung. Wenn ich an dem Begriff „Gewißheit der Denknotwendigkeit" die subjektive Form des Gewißseins zurücktreten und statt dessen den denkend gewonnenen Erkenntnis-Inhalt oder noch genauer: den mit dem Inhalt gemeinten Gegenstand in den Vordergrund treten lasse, so ist damit der Begriff der Wahrheit hergestellt. Also nur ein Zurücktreten, nicht ein Verschwinden der subjektiven Seite liegt vor. Der in die Definition aufgenommene Ausdruck „Anspruch" weist auf den subjektiven Faktor hin. Mit Rücksicht auf die dem Wahrheitsbegriff eigentümliche Hervorhebung der inhaltlichen und genauer: gegenständlichen Seite nimmt die vorhin gegebene Definition der Wahrheit folgende Gestalt an: Wahrheit ist der gegründete Anspruch des mit dem Erkenntnisinhalt gemeinten Gegenstandes auf Geltung. Durch Beibehaltung des Anspruchs-Begriffes ist der Zusammenhang der Wahrheit mit der Gewißheit als dem Ursprünglicheren zum Ausdruck gebracht.

Die subjektivistische Seite am Wahrheitsbegriff verkennt der dogmatische Rationalismus. Spinoza und Hegel können hierfür als vorbildlich gelten: hier gibt sich die Wahrheit gleichsam von Angesicht zu Angesicht zu erkennen. Ebenso steht der moderne

Logizismus auf diesem Boden. Der erste Band der Logischen Untersuchungen Husserls beispielsweise ist geradezu von dem Gedanken beherrscht, daß die Wahrheit von der Gewißheit schlechtweg loszulösen sei.[1])

Meine Auffassung vom Wahrheitsbegriff dagegen hat eine subjektivistische und eine objektivistische Seite. Subjektivistisch ist meine Auffassung hinsichtlich der Art und Weise, wie die Wahrheit für unser Bewußtsein vorhanden ist; objektivistisch dagegen hinsichtlich des gegenständlichen Ergebnisses, zu dem ich auf dem Wege der Gewißheit gelange. Hiermit ist zugleich gesagt, daß es ein völliges Mißverstehen wäre, wenn man in meiner Auffassung eine Relativierung des Wahrheitsbegriffes erblicken wollte.

Auch abgesehen indessen von einem solchen möglichen Mißverständnis ist es gefordert, die Frage nach dem Verhältnis des Wahrheitsbegriffes zu dem Gegensatze des Relativen und Absoluten ausdrücklich zu stellen.

Relativierung der Wahrheit.

2. Für manche Philosophen liegt der letzte Trumpf, den sie gegen die Vorurteile und Engen aller herkömmlichen Philosophie ausspielen, in dem Satze, daß auch die Wahrheit durch und durch relativ sei. Neben Vaihinger hat vor allem Nietzsche einen wahren Ansturm gegen die Wahrheit unternommen. Er will diesen Götzen von seinem Throne stoßen. Wie alle absoluten Ideale, so müsse schließlich auch die Wahrheit als ein absoluter Maßstab aus der Philosophie der freien Geister verschwinden. Durch seine Schriften,

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 1 (1900), S. 78: die logischen Wahrheiten sind apriori gewährleistete und absolut exakte Gesetze rein begrifflicher Art; S. 81: der Satz vom Widerspruch sei so zu fassen, daß dabei die Unverträglichkeit der Urteilsakte überhaupt nicht vorkommt; er besteht vielmehr in dem Nichtzusammenwahrsein kontradiktorischer Sätze; S. 190: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist“; S. 191: „Die Idealität der Wahrheit macht ihre Objektivität aus“. Insofern diese Sätze den absoluten Charakter der Wahrheit zum Ausdruck bringen, stehe ich durchaus auf ihrem Boden. Nur die völlige Ausschaltung des Subjekts, der Gewißheit, des Anspruchs bedingt das Abweichende meiner Stellung. — Das Gleiche gilt von dem „objektiven“, „transzendental-logischen“ Weg, den Rickert in der Erkenntnistheorie einschlägt (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 255 ff. Vgl. auch den Aufsatz „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“ in den Kantstudien, Bd. 14).

besonders durch die nachgelassenen, geht ein höhnischer Haß gegen die Wahrheit. In immer neuen geistreichen Wendungen sucht er die Wahrheit als ein aufgeblasenes Scheingebilde hinzustellen, das für den dumpfen Gewohnheitsdenker von Glorienschein umgeben sei. Es ist, als ob sich für Nietzsche das Gefühl von unüberbietbarer Geistesfreiheit und titanenhafter Kühnheit vor allem durch die Sprengung der Fesseln, mit denen bisher das Wahrheitsideal die Geister eingeschnürt habe, erzeugt hätte.

Absoluter Unterschied zwischen Gelten und Nichtgelten.

Das Absolute im Wahrheitsbegriff leuchtet sofort hervor, wenn man sich auf den Sinn des Geltens besinnt. Wenn ich einem Urteil Geltung zuerkenne, so schließt dies in sich, daß zwischen Gelten und Nichtgelten ein absoluter Unterschied besteht. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn gesagt wird: zwischen Richtig und Unrichtig, zwischen Wahr und Falsch besteht ein absoluter Unterschied. Wenn nicht zwischen Gelten und Nichtgelten, Richtig und Unrichtig, Wahr und Falsch das Verhältnis des Sichausschließens bestünde und zwar ohne jedes Wenn und Aber, ohne jede Abschwächung bestünde, so wäre es überhaupt sinnlos, zu urteilen, zu behaupten, zu denken, zu erkennen. In der Unvermischbarkeit von Wahr und Falsch liegt das Absolute des Wahrheitsbegriffes.

Problematische Urteile.

Damit ist durchaus verträglich, daß das Erkennen sehr oft in die Lage kommt, bloße Hypothesen aufzustellen, sich mit wahrscheinlichen Ergebnissen zu begnügen, es bei Möglichkeiten bewenden zu lassen. Hierdurch aber ist die Wahrheit nicht im entferntesten in einen relativen Begriff verwandelt. In solchen Fällen liegt allerdings die Sache so, daß das Erkennen in Ungewißheit darüber ist, ob das von ihm als Ergebnis hingestellte Urteil gelte. Allein nichtsdestoweniger liegt allen Hypothesen, allen Wahrscheinlichkeitsannahmen, allen problematischen Urteilen der absolute Unterschied von Wahr und Falsch als Maßstab zugrunde. Wäre Wahr und Falsch nicht haarscharf unterschieden, so wäre es sinnlos, einem Urteil auch nur wahrscheinliche oder mögliche Geltung zuzuschreiben. Wenn ich einem Urteil wahrscheinliche oder mögliche Geltung zuspreche, so ist damit nicht der Gegensatz von Wahr und Falsch aufgelockert oder verwischt; sondern es ist nur gesagt, daß es in diesem Falle ungewiß ist, ob das

Urteil auf die eine oder die andere Seite des haarscharfen Gegensatzes von Wahr oder Falsch falle. Der absolute Gegensatz von Wahr und Falsch ist sonach dabei vorausgesetzt. Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: jedes mit mehr oder weniger Ungewißheit ausgesprochene Urteil schließt die unbedingte Überzeugung des Urteilenden in sich, daß, falls er den wirklichen Sachverhalt kennte, er mit absoluter Gewißheit zu sagen imstande wäre, ob sein Urteil wahr oder falsch ist. Liefen die Grenzen der Begriffe „Wahr“ und „Falsch“ ineinander, so könnte ich einem Urteil auch nicht mit Wahrscheinlichkeit seinen Platz im Bereiche des Wahren oder des Falschen anweisen.

Mischung von Wahrheit und Falschheit.

Auch darf der Relativist sich nicht darauf berufen, daß es Behauptungen gibt, in denen sich Wahres und Falsches mischt. Zweifellos gibt es zahllose Behauptungen, die in einer Fülle von Unrichtigem einen richtigen Kern enthalten, oder die in der Hauptsache richtig sind, dies Richtige aber durch allerhand unrichtige Zusätze entstellt aussprechen. Welcher logische Sachverhalt liegt hier für denjenigen vor, der als kritischer Beurteiler solchen Behauptungen gegenübersteht? Für ihn löst sich jede derartige Behauptung in die Aussage auf: diese bestimmten Faktoren darin sind richtig, jene anderen unrichtig. Diese Aussage aber schließt (wie ich nach dem soeben Erörterten kaum hinzuzufügen brauche) die Voraussetzung in sich, daß zwischen den Begriffen „Wahr“ und „Falsch“ ein absoluter Unterschied besteht. Es könnte ja allerdings auch der Fall eintreten, daß ich als kritischer Beurteiler nur zu sagen wüßte: es ist mir ungewiß, ob diese bestimmten Faktoren in dieser Behauptung richtig oder unrichtig sind. Aber auch in dem Aussprechen dieser Ungewißheit liegt doch die Gewißheit von dem absoluten Unterschiede von Richtig und Unrichtig eingeschlossen. Wenn Gelten und Nichtgelten zwei ineinander schwankende Sphären wären, so hätte ich auch nicht einmal zu der Behauptung ein Recht, daß ich hinsichtlich des Geltens gewisser Faktoren im Ungewissen bin. Dann wäre nur reine Urteilsenthaltung am Platze. Was aber jenen Urteilenden selbst anlangt, der eine Behauptung aufgestellt hat, die der kritische Beurteiler als Wahres und Falsches vermischt enthaltend erkennt, so hat dieser natürlich die Behauptung in gutem Glauben an ihre Gültigkeit aufgestellt. Auch bei ihm also lag dem Auf-

stellen der Behauptung die Gewißheit von dem absoluten Gegensatz zwischen Wahr und Falsch zugrunde.

Nietzsche. 3. Bis zu welchen Überstürzungen in der Beurteilung des Wahrheitsbegriffs es ein mehr von Leidenschaft als von unparteiischem Forschungsbedürfnis getriebener Philosoph bringen kann, zeigt Nietzsche. Er erklärt kurzweg Denken und Erkennen für etwas Erdichtendes und Fälschendes; nicht nur das absolute, sondern selbst das relative Erkennen sei eine Fiktion. Er hält es für möglich, daß das Logische in einem Grundirrtum wurzle. Unser Erkennen ist ein „Zeichen-Apparat", alle Zeichen aber sind „lauter Schein und Trug". Er sieht in der Logik „eine Art von Unvernunft und Zufall". Ihm gilt es als ein Vorurteil, daß „Urteilen wirklich die Wahrheit treffen könne". Er führt alles Logische auf „psychologische Optik" zurück. Vor allem tritt seine Überzeugung hervor, wenn er sagt: „Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von Wahr und Falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins — verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?" So liegt denn „das Wesen der Wahrheit" allein in der „Wertschätzung: ich glaube, daß das und das so ist". Oder in anderer Wendung: Wahrheit ist ein anderes Wort für den „Willen zur Macht".[1])

Man fragt sich erstaunt: wie durfte denn Nietzsche seine erkenntnistheoretischen Sätze überhaupt nur aussprechen? Wenn es wahr ist, daß alles Erkennen Fälschung ist, dann wäre doch das Erkennen auch dieser Wahrheit rein unmöglich. Indem Nietzsche sagt: alles Erkennen ist Fälschung, so nimmt er ja sein eben damit kundgegebenes Erkennen davon aus. Und gerade ein Erkennen der allerschwierigsten Art wäre damit geleistet. Schon oft ist in dieser und ähnlicher Weise das Unhaltbare des Relativis-

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 34. — Nachgelassene Werke, Bd. 13, S. 23, 89; Bd. 14, S. 19, 29, 34, 40, 43, 46; Bd. 15 (1901), S. 273, 277, 280, 281, 287 und an zahlreichen anderen Stellen. Ebenso heißt es bei Vaihinger: „Die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum sind also ebenso verschiebbar wie alle solche Grenzen, z. B. zwischen Kalt und Warm"; „zwischen Wahr und Falsch sind keine so schroffen Grenzen, wie man gewöhnlich anzunehmen beliebt" (Die Philosophie des Als-Ob; 2. Aufl., S. 193).

mus dargelegt worden.[1]) Da indessen der Relativismus in immer neuen Gestaltungen auftritt und sich als die Befreiung des Denkens von unerträglichen alten Fesseln gebärdet, ist es nötig, immer und immer wieder die einfachen Überlegungen, an denen er scheitert, in Erinnerung zu bringen. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß gerade durch Nietzsche dem Relativismus manche Anhänger gewonnen worden sind. Darum zieht dieses Kapitel Nietzsche mannigfach heran. Anderseits sollte man freilich glauben, daß gerade Nietzsche auf besonnene Leser hinsichtlich des radikalen Relativismus augenöffnend wirken müßte. Auf Schritt und Tritt bekommt der Leser die im höchsten Maße herrische, fast beleidigend-dogmatische Art zu spüren, mit der Nietzsche seine moralphilosophischen, psychologischen, metaphysischen Lehren verkündet und alle bisherige Philosophie mit der stärksten Mißachtung als Gouvernanten-Weisheit behandelt. Dies tut derselbe Philosoph, der seiner Philosophie den Satz, daß alles Erkennen das (also auch Nietzschesche) Fiktion ist, zur erkenntnistheoretischen Grundlage gibt![2])

Das Absolute in der Allgemeingültigkeit.

4. Sehen wir nun genauer zu, so legt sich das Absolute im Wahrheitsbegriff nach zwei Seiten auseinander: entsprechend dem

[1]) Beispielsweise von Lotze (Logik, S. 474), Rickert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 592 f.; Der Gegenstand des Erkennens, 3. Aufl., S. 232 ff.), Jonas Cohn (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, S. 485), Bruno Bauch (Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie; im Logos, Bd. 5. [1914], S. 141, 157 f.), Fritz Münch (Erlebnis und Geltung, S. 34 ff.). — Hiernach müßte dem von mir in einer Anmerkung zu meinem Aufsatze „Der Weg zur Erkenntnistheorie“ hinsichtlich Rickerts und Cohns geltend gemachten Bedenken (Zeitschrift für Philosophie, Bd. 157, S. 142) eine eingeschränktere Form gegeben werden.

[2]) Auch bei dem Lesen der „Philosophie des Als-Ob“ drängt sich dem Leser auf Schritt und Tritt dieses Bedenken auf. Man liest etwa: das Denken ist „eine stetig und allmählich ansteigende Verfälschung der Wirklichkeit“ (S. 176). Unmittelbar darauf vertritt Vaihinger, und sogar ohne alle Einschränkung, den Satz, daß die „Psyche“ eine „nach psychomechanischen und psychochemischen Gesetzen“ arbeitende, kraftersparende „Maschine“ ist, die in den Organismus hineingesetzt ist, um ihn zu möglichst raschem und elegantem Vollziehen seiner Bewegungen zu befähigen. Man sagt sich: wenn nach Vaihinger alles Denken die Wirklichkeit verfälscht, so muß doch wohl auch diese Lehre Vaihingers (und sie beruht doch auf Denken) die Wirklichkeit verfälscht haben.

Sinne des Geltens. Insofern das Gelten die Bedeutung von Allgemeingültigkeit hat, kommt dem Absoluten im Wahrheitsbegriff ein anderer Sinn zu, als wenn man das Gelten als Seins- und Wesensgültigkeit (S. 157 ff.) ins Auge faßt.

Ablehnung des Anthropologismus.

In der ersten Hinsicht bedeutet das Absolute der Wahrheit, daß jede richtige Erkenntnis schlechtweg für das Denken überhaupt gilt. Wie und wann und wo auch immer Denken vorkommen mag: das als wahr Erkannte fordert von ihm mit unbedingtem Recht Anerkennung.

Hiermit ist der volle Gegensatz zu der Meinung ausgesprochen, daß die Wahrheit des Erkannten immer nur eine Wahrheit mit Rücksicht auf die Gattung Mensch bedeute; zu der Meinung also, daß anders organisierte Wesen als der Mensch möglicherweise auch ein anderes Denken, andere Denknotwendigkeiten, andere logische Normen aufweisen. Zugleich schließt dieser Gegensatz zum Anthropologismus die unbedingte Ablehnung der Anschauung in sich, daß die Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des Logischen sich nur durch die bisher festgestellte Übereinstimmung Aller oder der Allermeisten gewährleisten lasse. Nicht etwa die induktive Methode überhaupt also ist durch jenen Absolutheitscharakter der Wahrheit verworfen, sondern nur die Ansicht, daß der Grundsatz von der Allgemeingültigkeit des Denknotwendigen durch Induktion, durch Stimmenzählung zustande komme.

Geschichtliche Belege.

Zum Relativismus in diesem Sinne bekennen sich naturgemäß alle Philosophen, die das Denken ausschließlich unter biologischen Gesichtspunkt bringen. Bei Petzoldt beispielsweise, dem Anhänger von Avenarius, wird die „Charakterisierung eines Inhalts als eines wahren" darauf zurückgeführt, daß sich unser Zentralnervensystem in einer Art Kampf um seine Selbstbehauptung befindet.[1]) Zu einem Historismus der Kategorien bekennt sich Simmel. Er macht gegen Kant geltend, daß die Kategorien „historische Gebilde" sind. Jede Wissenschaft gelte daher nur für das jeweilige Jetzt.[2]) Überhaupt aber werden alle reinen Empiristen (unter welchem Namen sie auch auftreten mögen) zum Anthropologismus in der

[1]) Joseph Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. 1, S. 189.

[2]) Georg Simmel, Hauptproblem der Philosophie, 3. Aufl. (1910), S. 19 ff.

Auffassung der Wahrheit geführt. Wenn John Stuart Mill in dem Satz vom Widerspruch „wie in anderen Axiomen eine unserer frühesten und naheliegendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung“ erkennt,[1]) so ist damit unmittelbar ausgesprochen, daß die Geltung der Axiome nur für die Gattung Mensch als sicher besteht. Es ist bezeichnend, daß sich Theodor Gomperz, der sich zum Positivismus bekennt, den Satz des Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch“ (wobei er „Mensch“ in dem Sinne von „Menschennatur“, „Menschengattung“ nimmt) zu eigen macht.[2]) Aber auch wenn Friedrich Albert Lange die Notwendigkeit der allgemeingültigen Sätze aus der „physisch-psychischen Organisation des Menschen“ herstammen läßt,[3]) so liegt darin unmittelbar die Vermenschlichung des Wahrheitsbegriffs. Und etwas Ähnliches ist bei Benno Erdmann der Fall, der sich als absoluten Phänomenalisten bezeichnet. Die Undenkbarkeit des kontradiktorischen Urteils, so sagt er, beweise doch nur, daß die apodiktischen Urteile „Bedingungen unseres Denkens wiedergeben“. Es lasse sich keine Bürgschaft dafür gewinnen, daß „die Bedingungen unseres zugleich die Bedingungen jedes möglichen gültigen Denkens“ sind. „Wir wissen nur von unserem Denken und können nur von diesem wissen.“[4]) Ähnlich heißt es bei Heinrich Maier: „Die Notwendigkeit des Nichtandersvorstellen- und Nichtandersdenkenkönnens fließt ganz und gar aus unserer subjektiven Organisation.“[5]) Bei vielen anderen Philosophen findet sich dieser Anthropologismus noch weit schroffer hervorgehoben. Richard

[1]) J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik, übersetzt von Gomperz, Bd. 1, S. 298.

[2]) Theodor Gomperz, Griechische Denker, Bd. 1 (1896), S. 361 ff., 364. Wenn der strenge Positivist Ernst Laas, der sich den Protagoras geradezu zum Führer erkoren hat, trotzdem die absolute, unveränderliche Wahrheit der logischen Gesetze, der mathematischen Sätze, ja auch der Grundlagen der Naturwissenschaft vertritt (Idealismus und Positivismus, Bd. 3, S. 669 ff.), so wird er hiermit seinem Standpunkte gänzlich untreu.

[3]) Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 6. Aufl. (1898), Bd. 2, S. 30 f.

[4]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, S. 527 f.; vgl. S. 381 f. Ein für allemal weise ich auf die meisterhafte Auseinandersetzung Husserls mit dem anthropologischen Realismus im ersten Bande der Logischen Untersuchungen (S. 116 ff.) hin. Ein gutes Stück Weges gehe ich hierbei mit ihm zusammen.

[5]) Heinrich Maier in der Besprechung von Meinongs Gesammelten Abhandlungen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 1916, Nr. 4, S. 207.

Shute beispielsweise weist auf die Verschiedenheit der Wahrnehmungen und Gefühle bei verschiedenen Menschen, auf die von der Geschichte auf allen ihren Blättern bezeugte Wandelbarkeit der menschlichen Vernunft hin. Den Begriff notwendiger Wahrheiten sieht er daher als völlig widersprechend an.[1])

Nietzsche.

Wiederum ist es Nietzsche, der vielleicht stärker als irgendein anderer Denker den Anthropologismus im Wahrheitsbegriff unterstreicht. Besonders in der nachgelassenen Schrift „Der Wille zur Macht" kommt er hierauf zu sprechen. Die Kategorien der Vernunft drücken nichts aus als eine „bestimmte Rassen- und Gattungszweckmäßigkeit". Der Sinn der Wahrheit liegt allein in der Tatsache, daß eine bestimmte Tierart nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit ihrer Wahrnehmungen gedeihen kann. Die Vernunft ist, so wie der Euklidische Raum, „eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten". Der Satz vom Widerspruch bedeutet nur den subjektiven Erfahrungssatz, daß es uns bisher mißlungen ist, dasselbe zu bejahen und zu verneinen. Der Sinn der Erkenntnis ist „streng und eng anthropozentrisch und biologisch zu nehmen".[2]) Der Zusammenhang dieser Sätze Nietzsches mit seinem biologischen Utilitarismus geht uns hier nichts an. Weiterhin (im sechsten Kapitel dieses Abschnittes) wird dies zur Sprache kommen.[3])

Prüfung des Anthropologismus.

5. Hätte die Wahrheit den Sinn, Wahrheit nur für den Menschen zu sein, so wäre dies mit der Vernichtung des Wahrheitsbegriffes gleichbedeutend. Dieser Satz ist von zwingend einleuchtender Kraft, sobald man sich ernsthaft darauf besinnt, was man mit dem Wahrsein einer Behauptung meint.

Wenn ein Physiker das Fallgesetz ausspricht, so behauptet er damit, daß alle Fallvorgänge in der uns bekannten Körperwelt

[1]) Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet von Karl Uphues (1883), S. 12 f., 234 ff.

[2]) Nietzsche, Der Wille zur Macht: Bd. 15, S. 274 ff.

[3]) Nicht in seinen Ausführungen, wohl aber im letzten Prinzip kommt auch Driesch dem Anthropologismus insofern nahe, als er den entscheidenden Schritt zur Erkenntnis des Transsubjektiven (die Überwindung des Solipsismus) schließlich auf einen bloßen „Wunsch" zurückführt, seine „Wirklichkeitslehre" als „eine auf Unbefriedigtsein, auf Wunsch gegründete Forderung" bezeichnet und in dem Wahrsein nichts als eine „Tönung" gewisser Bewußtseinsinhalte anerkennt (Wirklichkeitslehre, S. 21 ff., 284, 300).

diesem Gesetze gemäß verlaufen. Er kann ohne Gefährdung seines naturwissenschaftlichen Standpunktes zugeben, daß es erkennende Wesen geben mag, die in einer gänzlich andersgearteten Körperwelt leben, oder für die überhaupt so etwas wie eine räumliche Welt nicht existiert. Für diese Welt nun freilich, von der diese fremdartigen intellektuellen Wesen umgeben wären, würde das Fallgesetz nicht gelten. Doch darum handelt es sich auch nicht. Sondern darauf kommt es an, daß diese nichtmenschlichen Wesen, wenn sie über diese unsere Körperwelt zu urteilen hätten, notwendig zu derselben Behauptung kommen müßten, wie unsere Physiker: zu der Anerkennung des Fallgesetzes für diese den Menschen umgebende Körperwelt. Das Absolute in der Wahrheit des Fallgesetzes besteht also darin, daß schlechtweg jedes, auch ein außer- und übermenschliches Denken, falls es nur in die Lage gebracht würde, unsere Körperwelt zum Gegenstand seines Erkennens zu machen, der Gültigkeit des Fallgesetzes für diese Welt zustimmen müßte. Die Tatsachen unserer Körperwelt müßten von diesen außer- und übermenschlichen erkennenden Subjekten mit genau derselben Logik bearbeitet werden, mit der sie unsere Physiker bearbeiten. Wer da behauptet, daß die Tatsachen des freien Falles von andersartigen intellektuellen Wesen mit einer prinzipiell anderen Logik behandelt werden und daher diese außer- oder übermenschlichen Forscher zu einem prinzipiell anderen Fallgesetz führen könnten, und daß diese andersartigen Logiker hiermit von ihrem Standpunkte aus ebenso Recht haben würden wie die irdischen Physiker von dem ihrigen: der spottet widerwillig seines eigenen Wahrheitsstrebens.

Oder man nehme den Satz: unsere Buntfarbenempfindungen ordnen sich der Qualität nach zu einer stetigen, in sich zurücklaufenden Aufeinanderfolge. Es mag sein, daß es erkennende Wesen gibt, die in völlig anderen Farben leben, oder für die es überhaupt keine Farbigkeit gibt. Hierdurch wird die Wahrheit jenes Satzes nicht im mindesten gestört. Nehme ich dagegen an, daß die andersartigen intellektuellen Geschöpfe, falls sie über die uns gegebene Farbenwelt zu urteilen hätten, zu einer Leugnung des sogenannten Farbenkreises kämen, so wäre damit der Wahrheitsanspruch jenes psychologischen Satzes, und damit der Psychologie überhaupt, nicht etwa nur relativiert, sondern einfach weg-

geblasen. In den Sätzen der Psychologie liegt die denknotwendige Forderung, daß jedwedes denkende Subjekt, mag es auch mit einem von dem menschlichen grundverschiedenen Empfindungs- und sonstigen Seelenleben ausgestattet sein, sobald es über die Vorgänge des menschlichen Seelenlebens zu urteilen hätte, auf Grund derselben Art des logischen Verknüpfens und Bearbeitens urteilen und daher genau zu denselben psychologischen Feststellungen gelangen müßte.

Konsequenz des Anthropologismus: mehrere Arten der Logik.

Jetzt erkennt man: mit der Anthropologisierung des Wahrheitsbegriffes wäre gesagt, daß es mehrere voneinander prinzipiell verschiedene Arten der Logik, mehrere miteinander unvereinbare Formen der Denknotwendigkeit gebe. Das Denken würde zu einem belanglosen Spiel, zu einer sinnlosen Gebärde, wenn die Logik unseres Denkens nur für den Intellekt des Menschen gälte und ihr andere prinzipiell abweichende Formen der Logik als gleichberechtigt zur Seite träten. Es besteht ein unerbittliches Entweder-Oder: entweder führt sich das Logische in allen Verknüpfungen des Denkens überhaupt auf eine und dieselbe Logik, auf die eine identische Denknotwendigkeit zurück; oder es gibt überhaupt nichts, was logisch oder denknotwendig heißen dürfte.[1])

Eine die Verbreitung des Anthropologismus begünstigende Verwechslung.

Jetzt läßt sich auch die auffallende Tatsache, daß es zum Teil höchst hervorragende Denker sind, von denen dem Wahrheitsbegriff eine bloße Geltung für den Menschen gegeben wird, wenigstens einigermaßen erklären. Es spielt bei ihnen mehr oder weniger die Verwechselung herein von zwei wesentlich verschiedenen Veränderungsmöglichkeiten in dem Gepräge des Geisteslebens. Es steht ihnen die Möglichkeit vor Augen, daß es intellektuelle Wesen geben könnte mit anderen Formen des Empfindens und Anschauens, mit anderem Vorstellungsverlauf, mit anderen Gefühlen, als sie uns Menschen bekannt sind. Die Möglichkeit eines solchen Andersseins scheint ihnen für die Bedeutung und Tragweite des menschlichen Erkennens schwer in die Wagschale zu fallen, und sicherlich mit Recht. Dabei schiebt sich

[1]) Ähnliche Erwägungen finde ich bei Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 15 ff. Treffend heißt es bei ihm: „die logischen Grundsätze können von uns nicht veränderlich gedacht werden, ohne daß nicht sofort dabei jedes Denken aufgehoben würde"; „eine Verneinung unseres Denkens ist Verneinung des Denkens überhaupt".

ihnen aber die Vorstellung unter, als ob mit jenem möglichen Anderssein des Gepräges unseres Empfindungs-, Anschauungs-, Vorstellungs-, Gefühlslebens die Möglichkeit einer anderen Logik, einer anderen Denknotwendigkeit, einer anderen Wahrheit gegeben wäre. So wird aus dem Satze, daß die für die menschliche Tatsachenwelt geltenden Wahrheiten vielleicht für die Tatsachenwelten außer- oder übermenschlicher intellektueller Wesen keine Geltung haben, der grundverschiedene Satz, daß die Logik des menschlichen Denkens möglicherweise nur für den Menschen bestehe und andersgeartete intellektuelle Wesen möglicherweise einer ebenso berechtigten anderen Logik des Denkens folgen. In Wahrheit steht die Sache so, daß, mögen noch so viele mit der unserigen unvergleichliche Tatsachenwelten bestehen, dies für die Entscheidung der Frage, ob es mehrere Arten der Logik geben könne, gänzlich gleichgültig ist.

Hypothesen: aus absoluter Denknotwendigkeit entspringend.

6. Aber wie soll sich dieser Anspruch des Wahrheitsbegriffs angesichts der Wahrscheinlichkeitsurteile, der Annäherungsaussagen, der Hypothesen aufrecht erhalten lassen? Zu dem Sinn aller derartiger Sätze gehört doch dies, daß sie nur vom Standpunkte des schrankenvollen menschlichen Erkennens aus gesagt sind. Ein Wesen von vollkommener Erkenntnis würde keinesfalls eine Hypothese als Hypothese stehen lassen; sondern es würde entweder den Inhalt der Hypothese unbedingt bejahen, also aus ihr eine kategorische Behauptung machen; oder es würde den hypothetisch gesetzten Inhalt schlechtweg verneinen; oder aber es würde Einiges an diesem Inhalt bejahen, Anderes verneinen. Zweifellos sind also die Hypothesen und die ihnen verwandten Formen der Aussage mit ihrem Gelten auf das beschränkte menschliche Erkennen berechnet.

Allein hiermit ist keineswegs gesagt, daß ein mit vollkommenem Erkennen ausgerüstetes Wesen, indem es an die Stelle einer von uns Menschen aufgestellten Hypothese eine kategorische Behauptung setzen würde, dabei einer anderen Art Logik folgen würde, als wir Menschen beim Gewinnen jener Hypothese gebraucht haben. Vielmehr müßte ein vollkommener Intellekt angesichts einer Hypothese des menschlichen Verstandes anerkennen, daß der menschliche Verstand in Anbetracht der Schranken, die nun einmal seiner Leistungsfähigkeit gezogen sind, auf Grund der

einen gleichen Denknotwendigkeit, die den vollkommenen Intellekt ausschließlich zu kategorisch gültigen Erkenntnissen treibt, zu dieser hypothetischen Erkenntnis kommen mußte. Ein Wesen von vollkommener Erkenntnis müßte in jeder Hypothese, die der menschliche Intellekt auf Grund seiner wissenschaftlichen Ansprüche aufgestellt hat, dieselbe logische Verknüpfungsweise anerkennen, durch die es selbst über alles, was Hypothese ist, hinausgetrieben wird. Ja selbst wenn der menschliche Verstand gegenüber irgendeinem Problem etwa wegen der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit des Erfahrungsmaterials zu dem Ergebnis völligen Nichtwissens gelangt, so müßte ein absoluter Verstand auch dieses rein skeptische Ergebnis als aus derselben Denknotwendigkeit entsprungen anerkennen, auf Grund deren er selbst ein erschöpfendes Wissen von dem vorliegenden Probleme besitzt.

So läßt sich also hinsichtlich der wissenschaftlichen Hypothese unser Ergebnis in folgende Sätze zusammenfassen. Die Hypothese ist als Hypothese freilich nur für solche erkennenden Subjekte wahr, deren Erkenntnisfähigkeit den gleichen tatsächlichen Schranken unterworfen ist. Zugleich aber ist in jeder wissenschaftlichen Hypothese die Voraussetzung enthalten, das dieselbe Logik bei Wegfall jener Schranken zur Ersetzung der Hypothese durch ein endgültiges Urteil führen würde. So ist also in jeder Hypothese die Anerkennung implizite mitgesetzt, daß es ein Wahrsein **für das Denken überhaupt gibt.**

Das Absolute in der Seins- und Wesensgültigkeit.

7. Auch nach der Richtung der Seins- und Wesensgültigkeit (diese beiden Arten von Gültigkeit können hier zusammengenommen werden) ist im Wahrheitsbegriff ein Absolutes enthalten. Alles denkend Erkannte erhebt den Anspruch, daß das mit dem Erkennen Gemeinte genau so, wie es gemeint ist, in der entsprechenden Seinssphäre vorhanden sei. Nicht etwa will ich sagen, daß der ganze jeweilige Erkenntnis-Inhalt, geschweige denn der Erkenntnis-Akt mit allen auf Rechnung der subjektiven Natur des Erkennens kommenden Faktoren und mit allem psychologischen Drum und Dran ein genaues Abbild der jeweiligen Wirklichkeit sei. Die voranstehende Auseinandersetzung mit der Abbild-Theorie macht ein solches Mißverständnis unmöglich. Nur der intentionale Sinn der jeweiligen Erkenntnis ist dasjenige, was

den Anspruch erhebt, einen Bestand in der entsprechenden Seinssphäre in genau zutreffender Weise zu bezeichnen.

Nur der intentionale Sinn: absolut gültig.

Wenn etwa der Geschichtsforscher sagt: Napoleon wurde bei Waterloo besiegt, so besteht der uneingeschränkte Anspruch, daß das mit diesem Satze Gemeinte in dem Abrollen der geschichtlichen Tatsachen des Jahres 1815 stattgefunden habe. Nicht also natürlich das logische Gefüge des Erkenntnisaktes (etwa die Verbindung von Subjekt und Prädikat) will in dieser Wirklichkeit vorgekommen sein. Ebensowenig natürlich wollen die unbestimmten, flatternden Phantasiebilder von Napoleon oder von Schlachtgewoge, die dem Urteilenden je nach seiner Individualität vorüberhuschen mögen, von der Wirklichkeit gelten. Sondern nur der intentionale Sinn jenes Satzes besagt ein Wirkliches, dieser aber in unbedingt zutreffender Weise.

Seinsgültigkeit der naturwissenschaftlichen Sätze.

Um sich hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Sätze von dem Absoluten in der Seinsgültigkeit zu überzeugen, muß man natürlich von allen denen absehen, die der Naturwissenschaft grundsätzlich und folgerichtig ausschließlich denkimmanente Gültigkeit zugestehen, oder die in der Welt der Naturwissenschaft lediglich einen Inbegriff von Fiktionen, eine Art Begriffserdichtung erblicken. Denn bei solcher Anschauungsweise kann überhaupt nicht von Seinsgültigkeit die Rede sein. Im übrigen aber kann der Naturforscher jeden beliebigen Standpunkt einnehmen: in jedem Falle erhebt er mit seinen Erkenntnissen den Anspruch, etwas absolut So-und-nicht-anders-Seiendes erkannt zu haben. Nur nimmt je nach seinem Standpunkt das Absolute in der Seinsgültigkeit seiner Sätze eine verschiedene Gestalt an.

Man denke etwa an die Lehren der Optik. Ein Naturforscher, der im Sinne der bis vor kurzem üblichen Optik einen den Lichterscheinungen transsubjektiv zugrunde liegenden überaus feinen, durch das ganze Weltall verbreiteten, transversal schwingenden Lichtstoff, den Äther, annimmt, spricht die Sätze der Optik mit dem Anspruche aus, daß in diesem das All füllenden Ätherstoff genau das vorgeht, was der jeweilige Satz der Optik meint, daß also beispielsweise der Rotempfindung Ätherwellen entsprechen, die eine Länge von 678 Millionteilen eines Millimeters haben. Steht dagegen ein Naturforscher auf dem Standpunkte, daß er in der Undulationstheorie bloße Bilder oder Zeichen für Vorgänge

sieht, die uns in ihrer eigentlichen Wirklichkeit nicht bekannt sind, so gibt er den Lehren der Undulationstheorie den Sinn, daß in dem uns unbekannten Seienden, das den Lichtempfindungen entspricht, Vorgänge von der Beschaffenheit stattfinden, daß die Bilder oder Zeichen der Undulationstheorie der genau entsprechende Ausdruck dafür sind. Also erkennt auch ein auf solchem Boden stehender Naturforscher seinen Sätzen über Optik eine Seinsgültigkeit zu, die ein absolutes Zutreffen in sich schließt. Freilich ist dieses absolute Zutreffen nur von mittelbarer Art. Allein dieser Naturforscher ist überzeugt, daß die Mittel derart gewählt sind, daß sich die in Frage kommende Seinssphäre zu ihnen in dem Verhältnis des absoluten Entsprechens befindet. Würde ein solches absolutes Entsprechen nicht angenommen, so müßten die zur Undulationstheorie ausgebauten Bilder und Zeichen als irreführend aufgegeben und andere an ihre Stelle gesetzt werden. Drängt sich dem Naturforscher auf Grund von Tatsachen die Notwendigkeit auf, die Lichtäthertheorie aufzugeben und der elektromagnetischen Lichttheorie zuzustimmen, so ist von dem Bejahen dieser Theorie genau dasselbe zu sagen wie von dem Bejahen der Undulationstheorie. Mag die elektromagnetische Lichttheorie geradezu als Bezeichnung der in Wirklichkeit stattfindenden Vorgänge angesehen oder mag ihr eine nur bild- oder zeichenmäßige Bedeutung gegeben werden: in jedem Falle schließt auch hier die der Theorie zugeschriebene Seinsgültigkeit die Behauptung absoluten Zutreffens in sich. Im ersten Fall hat das absolute Zutreffen den Charakter des Geradezu, im zweiten Fall den Charakter des Mittelbaren.

Seinsgültigkeit der Hypothesen.

8. Noch könnte ein Bedenken gegen unsere Auffassung entstehen, wenn man daran denkt, daß zahlreiche Hypothesen geradezu mit dem Vorbehalte aufgestellt werden, daß sie selbst im günstigsten Falle den wirklichen Sachverhalt nur annäherungsweise bezeichnen wollen. Es wird lediglich ein Anspruch auf Annäherung an das Wahre erhoben. In allen solchen Fällen scheint dem Wahrheitsanspruch der absolute Faktor zu fehlen.

Aber es scheint nur so. Denn das beanspruchte Nahekommen an die Wahrheit bedeutet doch, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Inhalt der Hypothese und dem — wenigstens zurzeit noch — unbekannten wirklichen Sachverhalt besteht.

Der von der Hypothese angenommene Sachverhalt soll nicht etwa irgendein beliebiger Absprung von der Wahrheit, nicht eine launenhafte Verzerrung der Wahrheit sein, sondern er wird mit dem Anspruch aufgestellt, auf dem Wege zur Wahrheit hin zu liegen. Das heißt: wenn man sich das in Frage stehende Wahre aufaufgelöst denkt in einen stufenförmigen Entwicklungsgang, der sich dem Wahren immer mehr annähert, und an dessen Endpunkte die reine Wahrheit steht, so soll die von der Hypothese vertretene Anschauung eine Stufe in diesem Entwicklungsgange zur reinen Wahrheit hin, und zwar eine dem Endpunkt naheliegende Stufe darstellen.

So wird also auch in solchen Fällen die endgültige Wahrheit ins Auge gefaßt. Freilich nicht als schon erreichtes Ziel; sondern als ein in der Ferne bleibendes Ziel, das aber doch insofern gegenwärtig ist, als die Hypothese dessen gewiß ist, auf dieses Ziel gerichtet zu sein. Sonach ist auch in Urteilen dieser Art der Faktor des absoluten Zutreffens enthalten. Auch diese Urteile irrlichtelieren nicht um die Wahrheit herum, sondern sie wollen etwas geraden Weges auf die Wahrheit Loszielendes sagen. Wenn man sich einen vollkommenen Verstand vorstellt, so müßte dieser — wenigstens gemäß dem Anspruch, den der Vertreter der Hypothese erhebt — in dem Inhalt der Hypothese den endgültig wahren Sachverhalt angelegt finden.

Relative Seiten am Erkennen.

9. Man sollte meinen: es komme nur auf den entschiedenen Vorsatz zu Selbstbesinnung an: dann müßte sich jedem unbefangenen Denken die Gewißheit aufdrängen, daß im Wahrheitsbegriff nach den hervorgehobenen Richtungen ein Absolutes liegt. Wenn trotzdem von manchen Seiten die Wahrheit in Bausch und Bogen als ein Relatives hingestellt wird,[1]) so hängt dies damit zusammen, daß in der Tat das Erkennen nach wichtigen Seiten hin sich als relativ erweist, und daß diese dem Erkennen in manchen Beziehungen anhaftende Relativität mit der Relativität des Wesens der Wahrheit verwechselt wird.

Relativität als Ungewißheit.

Da bietet sich zunächst Relativität im Sinne von Ungewißheit dar. Zweifellos sind die Ergebnisse des Erkennens in zahllosen

[1]) Von Nietzsche war schon öfters die Rede. Ich brauche daran kaum zu erinnern, daß auch der sogenannte Pragmatismus und die Philosophie des Als-Ob hierher gehören.

Fällen, und selbst in strengen Wissenschaften, mit Ungewißheit behaftet. Wir haben aber gesehen, daß auch die problematischen Urteile, auch die Hypothesen bei aller Ungewißheit doch den Wahrheitsbegriff in absolutem Sinne voraussetzen. Daß die Ungewißheit des Erkennens von skeptischer Seite ungeheuer übertrieben wird, ist eine Sache für sich, die uns hier nichts angeht. Hier soll nur festgestellt werden, daß die Ungewißheit des Erkennens etwas wesentlich Anderes ist als die Relativität des Wahrheitsbegriffes. Um auch nur zur Überzeugung von der Ungewißheit in irgendeiner Frage kommen zu können, bedarf ich der Voraussetzung des absoluten Wahrheitsbegriffs.

Relationen im Denkgefüge.

Einen völlig anderen Sinn wiederum hat das Relative am Erkennen, wenn mam darauf achtet, daß der Erkenntnisakt in seinem Gefüge eine mehrfache Bezogenheit darstellt, eine mehrfache Relation in sich schließt. Es gibt kein Erkennen, ohne daß ein Subjekt und ein Objekt einander gegenüberstünden. Und vom Objekt läßt sich sagen, daß es zunächst sich als Inhalt des Erkennens darbietet, mit dem Inhalt aber immer (wofern das Erkennen denkender Art ist) ein davon unterschiedener Gegenstand gemeint ist. So ist im Erkennen auch die „Relation" von Inhalt und Gegenstand vorhanden (vgl. S. 168 f.). Weiter vollzieht sich auch der Inhalt des Erkennens in Form von „Relationen". Denn jede Erkenntnis ist ein Urteil oder setzt sich aus Urteilen zusammen. Jedes Urteil aber ist eine Beziehung von Subjekts- und Prädikatsbegriff. Man kann mit Natorp sagen: „Denken heißt überhaupt Beziehen."[1]) Es bedarf keiner Erörterung, um die Einsicht zu erzeugen, daß in dem Aufweisen dieser zum Erkenntnisakt gehörenden Relationen schlechterdings nichts enthalten ist, was als Relativität des Wahrheitsbegriffes angesehen werden könnte. In dem einen Fall handelt es sich um das Gefüge des Erkennens, um seinen inneren Aufbau, in dem anderen dagegen um die Gültigkeit des Erkannten, um seinen Sinn.[2])

Relationen im erkannten Gegenstande.

10. Wieder in einer völlig anderen Richtung liegt die Frage, welche Rolle dem Relativen im erkannten Gegenstande zu-

[1]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 67.

[2]) Anders urteilt Kleinpeter. Weil „alle unsere elementaren Erkenntnisse die Form einer Beziehung an sich tragen", darum gibt es „keine unbedingte, absolute Erkenntnis" (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegen-

komme. Wie ist das Seiende, auf das sich das Erkennen richtet, hinsichtlich der Relativität geartet? Löst es sich gänzlich in Relativität auf, wie dies in der Konsequenz des Empiriokritizismus und verwandter Ansichten liegt?[1]) Oder ist das Relative gleichsam um einen festen Kern gelagert? Oder gibt es gar auch schlechtweg unrelatives, unbezogenes Sein? Doch wie diese Frage auch beantwortet werden mag: soviel ist leicht einzusehen, daß damit die Frage nach dem absoluten oder relativen Wesen des Wahrheitsbegriffs auch nicht einmal berührt ist.

Unrelatives Sein.

Was die Annahme eines schlechtweg unrelativen, unbezogenen Seins betrifft, so wäre dies ein gänzlich allem Zusammenhang entrücktes, schlechtweg isoliertes, gleichsam vollkommen sprödes Sein. Es wäre zugleich ein Sein, das auch in sich selbst schlechtweg unbezogen wäre, also nichts von Unterschied und Entwicklung in sich aufwiese, sondern sich durch vollkommene Leerheit und Starrheit kennzeichnete.[2]) Schwerlich wird sich das Denken in die Notwendigkeit versetzt sehen, ein solches schlechtweg unrelatives Sein anzunehmen. Insofern also ist alles Sein relativ: alles Sein steht in Relationen. Es ist klar: es wäre die allergröbste Verwechselung, wenn hierin die Relativität des Wahrheitsbegriffes ausgesprochen gefunden würde.

Auflösung des Seins in Relationen.

In derselben Weise ist aber auch von dem Fall zu urteilen, daß die schrankenlose Relativität des Seienden angenommen würde. Im Seienden freilich würde es dann nichts Festes geben, sondern eine nichts übrig lassende Verflüssigung und Verflüchtigung in Beziehungen stattfinden. Vom Seienden dürfte man dann natür-

---

wart, S. 6 f.). Für das Dunkel von Verwechslungen, in dem sich häufig die Erörterungen der radikalen Relativisten bewegen, ist der kurze Abschnitt des genannten Buches, der über das „Prinzip der Relativität" handelt, bezeichnend und lehrreich.

[1]) Doch haben auch die Grundanschauungen solcher Metaphysiker wie Heraklit und Hegel Seiten an sich, die, für sich genommen, zur Auflösung des Seienden in nichts als Relationen hindrängen.

[2]) Das Sein der Eleaten ist das zutreffendste Beispiel. Im Prinzip (freilich nicht der Durchführung nach) gehören auch Herbarts „Reale" hierher. Auch wird man an J. H. v. Kirchmann denken dürfen, der keine Beziehungen außerhalb des bewußten beziehenden Denkens annimmt. Das Sein wird nach Kirchmann von den Beziehungsformen, welcher Art sie auch sein mögen, schlechtweg nicht berührt (Die Lehre vom Wissen [1868], S. 31 ff.).

lich nicht sagen: etwas steht in Beziehungen; Beziehungen haften einem Etwas an; eine bestimmte Grundlage wird in Beziehungen gesetzt. Das Seiende wäre zu einem gleichsam in sich selbst webenden und schwebenden Beziehungsnetz geworden. Einen sich in dem Wechselspiel der Relationen identisch erhaltenden Mittelpunkt, ein Bleibendes in ihnen würde es dann nicht geben. Aber ebenso einleuchtend ist, daß die Stellungnahme zu dieser Seins-Frage nichts mit der Auffassung vom Wahrheitsbegriff zu tun hat. Gesetzt den Fall, daß alles Sein in Relationen fließt und schwebt: so wäre dann doch jeder Satz, wodurch dies festgestellt und ausgeführt würde, eine schlechtweg unrelative Erkenntnis, eine absolut zutreffende Wahrheit.

Das Relative als Gegensatz des Unbedingten.

Jetzt habe ich das Relative als Gegensatz zum Bleibenden, Wesentlichen, sich identisch Erhaltenden verstanden. Es kann aber auch als Gegensatz zum Unbedingten genommen werden. Das Absolute gewinnt dann den Sinn eines Seins, das von keinem anderen Sein abhängt, das seinen Ursprung schlechterdings nicht außerhalb seiner hat, das in und mit sich selbst anhebt, das in sich ruht und wurzelt. Es kann jemand ein Absolutes in jenem ersten Sinn, d. h. ein Bleibendes in dem Wechsel der Beziehungen, annehmen (etwa eine gleichbleibende Naturgesetzlichkeit oder unveränderliche logische Gesetze), und er könnte doch ein Absolutes in diesem Sinne als einen durchaus überschwenglichen Begriff ablehnen. Hier handelt es sich offenbar um eine Sonderfrage der Erkenntnistheorie und Metaphysik: um die Frage, ob das Erkennen den Begriff des unbedingten, in jeder Hinsicht unabhängigen Seins zum Verstehen des Gegebenen unweigerlich bedürfe. Wer diese Frage verneint, darf von sich sagen, daß er in dem Begriff des Absoluten als eines unbedingten Seins keinen Gegenstand des Erkennens anerkennen könne. Nimmermehr aber ist damit der Wahrheitsbegriff zu etwas Relativem gemacht. Nichtsdestoweniger spielt diese Verwechselung nicht selten dort mit, wo die Relativität des Erkennens in Bausch und Bogen behauptet wird.[1])

[1]) Bei Stallo laufen, wo er von der Relativität des Erkennens, im besonderen des naturwissenschaftlichen, handelt, die verschiedenen Gesichtspunkte ohne scharfe Grenzscheidung ineinander (Die Begriffe und Theorien

Fiktions-Theorie.

11. Mehr noch vielleicht als das bisher Herangezogene verleitet eine andere Seite am Erkennen dazu, die Wahrheit zu relativieren. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß das wissenschaftliche Denken häufig Hilfsbegriffe anwendet. Wer sich ihrer bedient, weiß, daß es in der Wirklichkeit nichts gibt, was ihnen entspricht; zugleich aber ist er überzeugt, daß sie trotzdem bei zweckmäßiger Anwendung dem Erkennen der Wirklichkeit dienlich sind. Diese Tatsache hat nun bei manchen Erkenntnistheoretikern wie eine schiefe Ebene gewirkt: immer mehr und mehr Grundbegriffe der Wissenschaften glitten in die Klasse der Hilfsbegriffe herab, bis schließlich die ganze Wissenschaft nur noch als ein Arbeiten mit Hilfsbegriffen, mit logischem Schein erschien. Alle Kategorien sind logischer Schein, sind „Fiktionen". Alles Begreifen, als in Kategorien sich vollziehend, ist „Scheinbegreifen". Die Logik ist die Lehre von der methodisch zweckmäßigen Handhabung der Fiktionen.

Kritik der Fiktions-Theorie.

Man sollte glauben: den Vertretern der Fiktions-Theorie müßte — mindestens wenn sie, wie Vaihinger, daran festhalten, daß die Fiktionen doch letzten Endes der Erkenntnis der Wirklichkeit dienen sollen[1]) — sich die Frage aufdrängen, wie es zugehe, daß Begriffe, die zum „objektiven Geschehen und Sein" keinerlei Beziehung haben, trotzdem schließlich zu einer Zusammenstimmung mit dem „objektiven Geschehen und Sein" führen. Handelt es sich wirklich um Fiktionen, die mit der Wahrheit in keinem wesenhaften Zusammenhange stehen, so erscheint es als ein un-

---

der modernen Physik; übersetzt von Kleinpeter [1901]; S. 131 ff., 186 ff.). Übrigens nimmt Stallo von der Relativität des Erkennens die logischen Normen aus. Er sieht die Gesetze der Logik als unbedingt und allgemeinbindend an (S. 140). Er erkennt also in der Wahrheit einen hochbedeutsamen absoluten Faktor an. Daneben aber verkündet er in einschränkungslos gehaltenen Wendungen die Relativität alles Erkennens. Sagt er doch, man könne in der Verkündigung dieses Prinzips nicht überschwenglich genug sein (S. 187).

[1]) Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob; 2. Aufl. (1913), S. 12: die Fiktionen treffen schließlich doch immer wieder mit dem Sein zusammen; S. 27: „die bewußte Abweichung von der Wirklichkeit soll die Erreichung der letzteren vorbereiten"; S. 189: die „fiktive Tätigkeit der Seele" dient dem Denken zur Erreichung seines „Zieles", nämlich „zur Ermöglichung der Berechnung der objektiven Welt"; und an zahllosen anderen Stellen.

glaublicher Zufall, wenn sich trotzdem die auf Grund der Fiktionen gefällten Urteile als wahr bewähren. Man nehme etwa die Ätherhypothese. Ich sage nichts für sie noch gegen sie. Nur soviel will ich sagen, daß, wenn man sie mit Vaihinger als eine Fiktion betrachtet, die „direkt ein ganz Unwirkliches an Stelle des Wirklichen" setzt, es mir nicht verständlich erscheint, wie man sie trotzdem als zur Auffindung des Wirklichen hinführend ansehen könne. Man darf sich dabei nicht darauf berufen, daß es sich in den Fiktionen um bloße „Kunstgriffe" handle. Denn jeder Kunstgriff ist doch eben gerade so gewählt, daß er mit dem Zweck, dem er dienen soll, in Zusammenhang steht. Das Eigentümliche der Fiktions-Kunstgriffe dagegen soll vielmehr darin bestehen, daß sie mit dem Zweck, dem sie zu dienen haben, keinerlei Zusammenhang haben sollen. Vaihinger sieht in ihnen „unhaltbare" und „wertlose" Einbildungen.[1]) Die Aufhebung jedweden Zusammenhanges der Fiktionen mit der Wirklichkeit geht bei Vaihinger so weit, daß sich bei den „echten" Fiktionen der „Widerspruch mit der Wirklichkeit" „zum Selbstwiderspruch steigert".[2]) Meine Zweifelsfrage verschärft sich angesichts dieser Steigerung zu dem Bedenken, wie logisch Unmögliches anders als durch Zufall zur Gewinnung der Wahrheit dienen könne. Man darf auch nicht sagen: die widerspruchsvollen Fiktionen werden, bevor das Ergebnis gewonnen wird, ausgeschaltet, „abgeworfen"; daher werde ihnen ihr unheilstiftender Einfluß genommen. Denn sobald man sie für die Gewinnung der Wahrheit ernsthaft verwendet hat, ist von ihnen die weitere Begriffsverknüpfung abhängig gemacht. Das widerlogische Gift, das sie enthalten, ist in den von ihnen getragenen Begriffsorganismus eingedrungen. Durch Widerlogisches läßt sich nichts Logisches erzeugen. Die „Elimination" ist ein schwächlicher Ausweg: er leistet schlechterdings nicht das, was er leisten soll.

[1]) Vaihinger, ebenda, S. 54, 58.

[2]) Vaihinger, ebenda, S. 172. Vaihinger fordert zwar als auszeichnendes Merkmal der wissenschaftlichen Fiktionen die „Zweckmäßigkeit" (S. 174, 192 f.). Allein damit bringt er nur selbst in zugespitzter Form eben das zum Ausdruck, was seine Fiktionen nicht leisten können. Ihrem Wesen nach sind sie ja eben doch nicht auf das Wirkliche hin angelegt: also im höchsten Maße unzweckmäßig: daher kann ihre „Zweckmäßigkeit" kaum etwas anderes als Zufall und Wunder sein.

So liegt also die Sache so, daß die Anschauung, die das wissenschaftliche Denken auf ein Arbeiten mit Fiktionen zurückführt, den Wahrheitsbegriff nicht etwa nur relativiert, sondern geradezu aufhebt. Eine „Theorie" der Fiktionen, eine „Philosophie" des Als-Ob schließt einen Selbstwiderspruch in sich.

Die entwicklungsgeschichtliche Relativität des Erkennens.

12. Endlich sei noch an die entwicklungsgeschichtliche Relativität des Erkennens erinnert. Hegel sagt: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit", sie „gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen".[1]) Das philosophische und in gewissem Grade überhaupt das wissenschaftliche Denken ist von der Bildungsstufe der jeweiligen Zeit, des jeweiligen Volkes, von den Strömungen und Kämpfen im geistigen Leben der umgebenden Welt abhängig. Ja auch zu einer und derselben Zeit und in demselben Volk gibt es zahlreiche einander widersprechende philosophische Richtungen. Und eine jede behauptet, daß sie sich von der Notwendigkeit des Denkens leiten lasse. In meinem Jugendwerk „Erfahrung und Denken" habe ich im Hinblick hierauf geradezu von einer „Vielheit der Denknotwendigkeiten" gesprochen.[2])

Wie haben wir über diese zweifellos bestehende weitreichende Abhängigkeit des philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Erkennens von der kulturgeschichtlichen Umwelt zu urteilen? Ist die entwicklungsgeschichtliche Wandelbarkeit des Denkens eine so stark sprechende Tatsache, daß dadurch die Überzeugung von dem absoluten Kern im Wahrheitsbegriff erschüttert werden muß? Dies würde nur dann eintreten, wenn vom Standpunkte dieser Überzeugung aus jene Tatsache schlechtweg unverständlich bliebe. Läge die Sache so, daß unter der Voraussetzung des absoluten Sinnes der Wahrheit es geradezu ausgeschlossen wäre, den entwicklungsgeschichtlichen Wandel des Denkens und — um es zugespitzt auszudrücken — die Vielheit der Denknotwendigkeiten zu erklären, dann wäre Veranlassung da, um an dem absoluten Sinn der Wahrheit irre zu werden.

Die eine absolute Wahrheit in den Stufen der Entwicklung des Denkens.

So aber verhält es sich nun eben nicht. Vielmehr läßt sich der entwicklungsgeschichtliche Wandel der Denknotwendigkeit auch von dem Standpunkt der absoluten Wahrheit begreifen, so-

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., S. 59.
[2]) Erfahrung und Denken, S. 473 ff.

bald man sich nur klar macht, daß das Absolute im Wahrheitsbegriff ja doch nicht die Bedeutung hat, daß das Wahre ein durchaus starres, ein für allemal fertiges Gebilde ist. Auch auf die Wahrheit und Denknotwendigkeit läßt sich unbeschadet ihres absoluten Charakters der Gesichtspunkt der Entwicklung ausdehnen.[1]) Wer freilich die verschiedenen Ausgestaltungen des Denkens, wie sie die Geschichte des menschlichen Geistes aufweist, als ein Wirrsal von Meinungen, als ein beliebiges Hin und Her von ausgeklügelten Spekulationen ansieht, ist nicht in der Lage, in dem Wechsel dessen, was den verschiedenen Philosophen als denknotwendig erscheint, eine Entwicklung auf die absolute Wahrheit hin zu erblicken. Eine gründliche und tiefere Betrachtung dagegen wird — um nur von der Philosophie zu reden und die übrigen Wissenschaften beiseite zu lassen — in dem Wandel der philosophischen Systeme einen sinnvollen Zusammenhang, eine ideenbestimmte Bewegung, einen trotz aller Einseitigkeiten und Verfallsrichtungen sich dennoch durchsetzenden Fortschritt erkennen. Von diesem Standpunkte aus werden die philosophischen Systeme als Entwicklungsstufen zu der einen absoluten Wahrheit hin erscheinen, als Durchgangsgebilde, die als Stufen auf dem Wege zur idealen Wahrheit hin anzusehen sind. Dann würde die Sache so liegen: die eine absolute Wahrheit — und sollte sie auch immer ein unerreichbares Ideal bleiben — bildet das insgeheim Treibende, das teleologisch Verknüpfende in dem Zu-Tage-Treten der entwicklungsgeschichtlich bedingten Ausgestaltungen des Denkens.[2])

Durch diese Betrachtung hat sich uns das Absolute im Wahrheitsbegriff von einer verhältnismäßig neuen Seite gezeigt. Der Wahrheitsbegriff ist auch insofern absolut, als die eine gleiche Wahrheit das Ziel alles Wahrheitsstrebens bildet. Vorhin brachten wir uns zu Bewußtsein: das Erkennen richtet sich allent-

[1]) So ist auch für die Transzendentalphilosophie das Denken ein unendlicher, nie abgeschlossener, nie abschließbarer Prozeß des Denkens, eine Entwicklung, die sich dem unendlich fernen Ziel nur asymptotisch anzunähern vermag (Natorp, Kant und die Marburger Schule; Kantstudien, Bd. 17, S. 207, 210, 213).

[2]) Eine Betrachtungsweise, die sich hiermit berührt, finde ich bei Rickert (Vom System der Werte; im „Logos", Bd. 4 [1913], S. 325 f.) zu schönem Ausdruck gebracht.

halben und immerdar nach derselben einen Logik, nach derselben einen gleichen Denknotwendigkeit. Jetzt tritt der Satz hinzu: das Ziel alles Erkennens bildet die eine ideale Wahrheit. Hier bedeutet „Wahrheit" den Gesamtinhalt des Wahren. Dort hatte „Wahrheit" den Sinn der logischen Verknüpfungsweisen, der Gesetze oder Normen des Denkens. Diese Gesetze sind gleichbleibend. Dagegen sind, so sahen wir, die Bearbeitungen, die die Probleme auf Grund derselben einen Denknotwendigkeit erfahren, je nach der Entwicklungsstufe der Kultur von sehr verschiedener Art. Die Ausgestaltungen des Denkens zeigen einen geschichtlichen Wandel. Und wenn ich unter Denknotwendigkeit den konkreten, in der Bearbeitung der Probleme zutage getretenen jeweiligen Typus des logischen Verknüpfens verstehe, darf ich sagen: es gibt eine Mehrheit von Denknotwendigkeiten. Dort handelte es sich um die zugrundeliegende eine gleiche Denknotwendigkeit, hier dagegen ist die Rede von der Gestalt, die diese Denknotwendigkeit bei ihrer konkreten Betätigung gewinnt.[1])

[1]) Eingehend hat sich Heinrich Maier in einer strengdurchdachten Abhandlung (Logik und Psychologie; in der Riehl-Festschrift [1914]) mit der Frage der absoluten Wahrheit beschäftigt. Doch schlagen seine Darlegungen nur teilweise in die Richtung der von mir behandelten Fragen ein, da sie sich vor allem gegen Husserls absoluten Logizismus wenden. Mit Maier stimme ich überein, wenn er das Bestehen absoluter Wahrheiten abgesehen von der Existenz denkender Bewußtseine, das Bestehen eines Reiches ewiger Geltungseinheiten ablehnt und die Auffassung vertritt, daß das Urteil nicht von dem Urteilsakt, das „Noëma" nicht von der „Noësis" abgetrennt werden dürfe (S. 319 ff.). Auch in der Ablehnung der „Wesenserschauung" bin ich mit Maier einverstanden (S. 360) und mit manchen anderen Gedanken der Abhandlung. Aber in anderen wichtigen Stücken weiche ich nicht so weit von Husserl ab wie Maier. Von den seine Abhandlung beherrschenden Gedanken sind es besonders zwei, die mir eine Verkennung des absoluten Gepräges des Logischen in sich zu schließen scheinen. Er führt das „Nichtandersdenkenkönnen", die „Undenkbarkeit" des Gegenteils auf einen in unserer Organisation wurzelnden Zwang zurück und gerät so in logischen Anthropologismus (S. 338 ff.). Zugleich aber vertritt er mit stärkstem Nachdruck einen eigentümlichen logischen Ethizismus: die „Wahrheitsnorm" ist zwar apodiktisch, aber ihre Apodiktizität ist sittlicher Art. „Das Sollen der Wahrheitsnorm selbst ist eine sittliche Notwendigkeit" (S. 341). Die Allgemeinverbindlichkeit des Wahrheitsideals fließt aus unserem sittlichen Wollen und Erleben (S. 348). Die Wahrheitsnorm hat nur „emotionale Geltung" (S. 369). Ja selbst die „allgemeine Norm der logischen Geltung beansprucht nach ihrer logischen Seite für sich selbst emotionale Geltung" (S. 375). Neben

Absolutheit des Gegebenen.

13. Noch möchte ich auf ein Absolutes hinweisen, das zwar nicht als ein absoluter Faktor des Wahrheitsbegriffes auftritt, das aber doch mit den hier angestellten Erwägungen in naher Beziehung steht. Es handelt sich um das Absolute als Gegenstand des Erkennens. Gewöhnlich denkt man dabei nur an ein solches Absolutes, das durch sei es spekulatives, sei es induktives Denken oder durch intuitives Erschauen gewonnen wird. Von dem Absoluten in diesem metaphysischen Sinn soll hier nicht die Rede sein. Im Gegenteil möchte ich hervorheben, daß das unmittelbar Vorgefundene, das Gegebene in seiner reinen Gegebenheit einen absoluten Charakter hat.

Es gehört zu den wie unwidersprechlich hingestellten Sätzen, daß uns die Wahrnehmung überall nur Relatives kennen lehre, daß das Wahrnehmungsgegebene gleichsam nirgends standhalte, sondern sich, wo immer man es anfassen möge, in ein Relatives auflöse. Ich will diese Lehre Platons keineswegs als falsch bezeichnen. Nur ist mit ihr, wenn man sich unbefangen auf den Tatbestand des Wahrnehmungsgegebenen und des Gegebenen überhaupt besinnt, der unmittelbare Befund mindestens nicht vollständig gekennzeichnet. Das Rot, das sich mir hier und jetzt darbietet, ist dieses eindeutig bestimmte Rot, dieses So- und Nichtanderssein, diese „absolute Position" (um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen). Meine Erfahrung, mein Wissen freilich sagt mir, daß sich dieses Rot verändern wird, sobald ich mich

diesen beiden Gestalten des Logischen kommt nun noch eine dritte Gestalt vor (und sie allererst scheint das wahrhaft Logische zu sein): die „logische Urteilsnotwendigkeit". Maier versteht darunter das „Gefordertsein durch transzendent Gegebenes" (S. 321, 339 ff., 375). Aber auch hiermit ist doch nur der Schein einer sachlichen Grundlage für das Logische gewonnen. Denn — von allem anderen abgesehen — ist es doch eben die Denknotwendigkeit, das Nichtandersdenkenkönnen, an das allein sich die „Forderung" von Seite des „Gegebenen" wenden kann. Das Denken muß gemäß seiner immanenten Notwendigkeit das Gegebene erfassen, verknüpfen, formen, bearbeiten. So hängt die logische Entscheidung doch wesentlich auch von dem in unserer Organisation wurzelnden psychologischen Zwange ab. Sie hängt aber auch von den logischen Idealen ab, und diese wurzeln in emotionalen Denkakten und in sittlicher Apodiktizität. Das emotionale Denken ist ja für Maier der Schlüssel zu allem Logischen. Kurz, ich sehe nicht, wie Maier von seinen Prinzipien aus zu einer sachlichen Grundlage für das Logische gelangen will.

etwa weit entferne, oder sobald eine andere Beleuchtung eintritt, oder sobald das rote Ding (etwa eine unreife Frucht) in seiner materiellen Beschaffenheit Veränderungen erfährt. Dies alles aber bedeutet nur, daß mit Veränderungen der Umwelt oder des Dinges selbst an die Stelle dieses absoluten Soseins ein anderes gleichfalls absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein tritt. Das Vorgefundene als solches besteht als ein Zusammen aus lauter Absolutem. Relativität kommt dem Gegebenen erst dadurch zu, daß es in Abhängigkeitsverhältnissen steht. Hierdurch wird aber die Absolutheit des Gegebenen nicht im mindesten gestört. Was in Abhängigkeit tritt, ist jedesmal ein absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein; und was aus diesem infolge der Abhängigkeitsgesetzlichkeit wird, ist wiederum ein absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein. Das Rot in grünem Felde erscheint mir anders als das Rot auf gelbem Hintergrunde. Das heißt aber nicht, daß meine Rot-Empfindung als solche relativ ist. Vielmehr liegt nur dies vor, daß in dem ersten Fall ein anderes Rot als in dem zweiten gegeben, in beiden Fällen aber das Rot eine absolut bestimmte Position ist. Demnach ist das vorlogisch Gegebene, das vom Denken Vorgefundene ein Aneinandergereihtsein von absoluten Gegebenheiten. Auch diese Raumstelle, dieses Hier und Dort, ebenso dieses Jetzt und jenes Vorhin sind, in ihrer reinen Gegebenheit aufgefaßt, absolute Bestimmtheiten.[1])

Es kann hier nicht meine Absicht sein, diese Betrachtung über das Absolute in der Gegebenheit weiter zu verfolgen. Schon diese kurzen Andeutungen können zeigen, zu welch wichtigen Einsichten die Selbstgewißheit des Bewußtseins führen kann. Es kommt nur darauf an, daß man aus dem Befunde der „reinen Erfahrung" das für das jeweilige Problem Passende heraushebt und das so zunächst monologisch Festgestellte mittels des Denkens zu einer allgemeingültigen Erkenntnis erhebt.

[1]) Vgl. Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 22: „Der Einwand, die Höhe eines Tones bestehe überhaupt nur in seinen Beziehungen zu anderen Tönen, würde in die Absurditäten der Relativitätslehre verstricken." Ebenso S. 4: „Der Unterschied zwischen Rechts und Links, Jetzt und Vorhin ist für unser Bewußtsein ein absoluter. Aber es gründen sich auf diese Unterschiede absoluter Orte und Zeiten Verhältnisse, ebenso wie auf die Unterschiede der Tonhöhe, Farbenhelligkeit und anderer absoluter Eigenschaften."

Noch sei bemerkt, daß die Darlegungen dieses Kapitels unmittelbar nichts mit der sogenannten Relativitätstheorie der modernen Physik zu tun haben. Ich kann mich hierfür auf die Ausführungen von Erich Becher berufen. Er findet mit Recht Verwirrung in der Meinung, daß „die neue Relativitätslehre einfach die radikale Konsequenz der Relativität unseres ganzen Naturerkennens“ sei. Durch allgemeine Betrachtungen über die Relativität unserer Feststellungen über Raum und Bewegung lasse sich die Grundannahme der modernen Relativitätslehre nicht begründen. Dies könne nur durch besondere physikalische Beobachtungen geschehen.[1]) Relativitätstheorie.

Drittes Kapitel.

Wahrheit, Denkimmanenz und Gegebenheit.

1. Die Umbildung des Wahrheitsbegriffes, von der in der Gegenwart nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Einzelwissenschaften, besonders in der Naturforschung, soviel die Rede ist, richtet sich nicht immer auf die ausdrückliche Relativierung des Denkens und Erkennens. Auch bei Transzendentalphilosophen, bei Vertretern der absoluten Logik findet man häufig jene Forderung ausgesprochen. In diesem Falle soll das Denken nicht relativ gemacht werden. Vielmehr soll die Umbildung des Wahrheitsbegriffes gerade den Sinn haben, dem Denken seine absolute Geltung erst möglich zu machen. Dies nämlich könne, so wird gesagt, nur dadurch geschehen, daß dem Denken alles Zielen auf ein transgredientes Sein genommen werde. Auf die Frage, worin die Wahrheit einer Erkenntnis bestehe, wird geantwortet: nicht in einem Über-sich-hinaus-Geltenwollen des Denkens, sondern in einem Verhalten des Denkens innerhalb seiner selbst, in einer bestimmten Art von Beziehung zwischen den Denkgebilden selbst. Umbildung des Wahrheitsbegriffes im Sinne der Denkimmanenz.

Schon im vierten Kapitel des fünften Abschnitts wurde dargelegt, daß, wenn die Gültigkeit des Denkens in denkimmanentem Sinne verstanden sein will, dies auf einem gründlichen Sichselbermißverstehen beruht. Wir sahen: der Anspruch auf Allgemein-

[1]) Erich Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung (1915): S. 204 f. Ähnlich äußert sich Bruno Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 9 f.

gültigkeit, Seins- und Wesensgültigkeit hat nur unter der Bedingung einen Sinn, daß das Denken entsprechende transgrediente und transsubjektive Seinssphären anerkennt. Sonst verflüchtigt sich das Denken zur Liebhaberei eines Spielens mit Begriffen.

Hiermit ist auch zugleich das entscheidende Wort über die Stellung des Wahrheitsbegriffes zur Denkimmanenz gesprochen. Wofern Wahrheit in dem gegründeten Anspruch der Erkenntnisse auf Gültigkeit besteht, bedeutet die Ansicht, daß der Wahrheitsbegriff im Sinne der Denkimmanenz umzubilden sei, eine Entwertung der Wahrheit. Einen besonderen Beweis hierfür zu bringen, ist nach den Gedankenentwicklungen in den beiden letzten Abschnitten (S. 151 ff., 231 ff.) überflüssig.

Wie sich diese Umbildung erklären lasse.

2. Wie läßt es sich aber erklären, daß zahlreiche Philosophen von hervorragender Art die Wahrheit in ausschließlich denkimmanentem Sinne verstehen und damit eine Umbildung des Wahrheitsbegriffs vollzogen zu haben glauben, die einzig und allein aus allen Schwierigkeiten heraushelfe und diesen Begriff auf die einzig haltbare Grundlage stelle?

Dualismus im Wahrheitsbegriff.

Vor allem scheint es mir der dem Wahrheitsbegriff zweifellos innewohnende Dualismus zu sein, der zu einer solchen Umbildung verführt. Es scheint unbegreiflich zu sein, wie das Denken über sich hinaus solle gelten können, wie das Denken imstande sein solle, etwas Transgredientes zu verbürgen. Bildlich-räumlich gesprochen: wie soll das Denken dort, wo es nicht ist, Geltung haben? Dieses Über-sich-hinaus-Gelten macht, so kann es scheinen, den Eindruck der Zauberei. Wie soll ein solcher Anspruch sich vor dem Vorwurf unbegründeter Anmaßung schützen?

Ausschweifungen des Denkens.

Aber nicht nur unbegreiflich scheint der Anspruch auf transgrediente Geltung des Denkens zu sein; sondern es scheinen auch die haltlosen Spekulationen der Philosophie, die Ausschweifungen und Abenteuerlichkeiten, die nach des Gegners Meinung einen großen Teil der Geschichte der Philosophie ausfüllen, vorzugsweise daher zu stammen, daß das Denken sich in den Abgrund des Transgredienten stürzt. Das Transgrediente ist bodenlos, richtungslos, pfadlos. Wer sich auf dieses Gebiet begibt, verfällt notwendig dem Schweifen und Irren. Nicht schlichter Wahrheitssinn, so meint der Gegner, sondern die Kühnheit und Waghalsigkeit der Einfälle führt hier das Wort.

Alle diese schweren Mißlichkeiten scheinen nun mit einem Schlage behoben zu sein, sobald man für das Denken und die Wahrheit das ganze fragliche Reich des Transgredienten (und sonach auch das des Transsubjektiven, das in jenem eingeschlossen liegt) einfach in Wegfall kommen läßt. Durch diesen radikalen Schnitt werde dem erkenntnistheoretischen Dualismus mit seiner ganzen Gefolgschaft von Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten ein Ende bereitet. Der Wahrheitsbegriff hat eine rein immanente Bedeutung gewonnen. Von Übereinstimmung mit einem denkunabhängigen Seienden oder auch nur von Bezugnahme auf ein solches Seiendes kann jetzt keine Rede mehr sein. Das Denken nimmt in sich selbst Verknüpfungen, Formungen, Systemschöpfungen vor und lebt ebendamit im Reiche der Wahrheit.

Herabsinken des Denkens auf die Stufe der Selbstgewißheit.

Schade nur, daß Wahrheit jetzt ein sinnleeres Wort geworden ist! Das denkende Subjekt erlebt in seinem Denken die selbsteigenen Verknüpfungen des Denkens. Das Denken erlebt, wie es in sich selbst spielt und webt. Das Denken ist auf die Stufe der Selbstgewißheit des Bewußtseins zurückgeschraubt. Nach meiner Auffassung hat das Gelten nur dann einen Sinn, wenn es als Hinüber-Gelten, als Übersichhinaus-Gelten verstanden wird. Wird dem Gelten ausschließlich denkimmanente Bedeutung gegeben, so wird das Gelten zu einem Sichselbstgegenwärtigsein des Denkens.

Kein metaphysischer Panlogismus.

Völlig anders läge, wie ich schon an einer früheren Stelle (S. 192) ausgeführt habe, die Sache, wenn die Denkimmanenz im Sinne des metaphysischen Panlogismus genommen würde. Denn dann würden die Urteile des denkenden Subjekts Gültigkeit haben nicht nur für die anderen denkenden Subjekte, sondern sie würden auch von dem Wesen der Welt, von dem absoluten Logischen als der Substanz alles Seienden gelten. Aber eine solche Deutung wird ja von den Vertretern des modernen absoluten Logizismus auf das bestimmteste abgelehnt.

Die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst.

3. Oft wird diese Umwandlung des Wahrheitsbegriffes so zum Ausdruck gebracht, daß gesagt wird: an die Stelle der Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden habe die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst zu treten. In der Tat: verlangt man nach einem Kriterium der Wahrheit auf dem Stand-

punkte der Denkimmanenz, so bietet sich, wenn es denn schon ein solches Kriterium geben muß, einzig die Übereinstimmung der Denkinhalte untereinander, ihr Zusammenhang, ihre Einheit, ihre systematische Geschlossenheit dar. Und gerade wenn man die Umformung des Wahrheitsbegriffs in dieser Weise charakterisiert, gewinnt sie in den Augen Vieler eine starke Überzeugungskraft. Denn tatsächlich wird ja überall in der Wissenschaft Einheit, Zusammenhang, System erstrebt; und je mehr dieses Ziel erreicht wird, um so mehr pflegt die Wissenschaft den Anspruch zu erheben, der Wahrheit nahe zu sein.

Allein näher erwogen, hilft die Übereinstimmung der Denkinhalte untereinander für sich allein rein nichts. Die Wahrheit wäre dann eben ein methodisches Spiel, eine systematische Unterhaltung des Denkens mit sich selber. An die Stelle planlosen Umherschweifens wäre freilich ein planvoll gezügeltes Schreiten getreten. Aber intrasubjektiv wäre die ganze Bewegung nach wie vor. Solange dem Denken das transgrediente und transsubjektive Gelten abgesprochen wird, könnte die Übereinstimmung der Denkinhalte untereinander höchstens als eine Art ästhetischen Vorzugs gerühmt werden.

Bedeutung des Zusammenhangs.

Ohne Zweifel liegt Übereinstimmung, Einheit, Zusammenhang im Wesen der Wahrheit gegründet. Ja wir haben gesehen, daß im Zusammenhang die oberste Leitung liegt, nach der sich die Denknotwendigkeit richtet (S. 216 ff.). Denken heißt nichts anderes als die Sachen in Zusammenhang und Einheit bringen. Aber damit ist kein bloßes Sichselbstbewegen und Sichselbstformen des Denkens gemeint; sondern im Gegenteil verhält es sich so, daß in dem Zusammenhang und der Einheit, die das Fortbewegende und Weitertreibende im Denken bilden, die transgrediente und transsubjektive Notwendigkeit der Sache zum Ausdruck kommt. Der notwendige Zusammenhang der Denkschritte und Denkinhalte ist gerade dasjenige, was dem Denken die unwidersprechliche Gewißheit gibt, mit seinen Gedanken ein außerhalb des eigenen Denkens liegendes Sein — sei es transgredient-intrasubjektiver oder (wie in den allermeisten Fällen) transsubjektiver Art — zu treffen. Warum nehmen wir Naturgesetzlichkeit an? Nur darum, weil sich uns durch die Naturgesetze das Naturgeschehen selbst als ein Zusammenhang verbürgt.

Wenn also die Verfechter der reinen Denkimmanenz den logischen Zusammenhang zum Kriterium der Wahrheit machen, so sind sie auf dem rechten Wege. Aber sie wissen nicht, was sie eben hiermit in der Hand haben: sie verkennen den über das eigene Denken hinauszwingenden Sinn des logischen Zusammenhanges. Sie hantieren mit dem richtigen Mittel, aber zugleich nehmen sie ihm seinen Nerv. Und so wird aus dem sachlichen Zusammenhang ein nur subjektiver Zusammenklang. Freilich geschieht dies wider ihren Willen; denn ihre Absicht geht nachdrücklichst umgekehrt dahin, den objektiven, überindividuellen, ewigen Sinn der Wahrheit sicherzustellen.

Für die Denkimmanenz: kein Gegebenes.

4. Für den Vertreter der reinen Denkimmanenz kann es auch nichts in strengem Sinne Vorgefundenes geben. Auch ein Vorgefundenes oder Gegebenes intrasubjektiver Art kann von ihm nicht zugegeben werden. Würden etwa die Empfindungsinhalte als ein Gegebenes anerkannt, so wäre damit zugestanden, daß es Denkverknüpfungen von transgredient-intrasubjektiver Art gebe. Alle die Denkvorgänge nämlich, die etwas über die Empfindungen aussagten, würden dann von etwas, was schlechtweg außerhalb des Denkens liegt, gelten. Und die rein immanente Bedeutung des Denkens wäre preisgegeben.

Das Gegebene: als ein Denkbestimmtes.

Es ist sonach nur folgerichtig, wenn die Vertreter der reinen Denkimmanenz alles Rein-Gegebene leugnen. Nun aber kann das üblicherweise als gegeben Angesehene nicht einfach für nichtvorhanden erklärt werden. Vor allem der Bereich der Empfindungen rückt jedermann so aufdringlich auf den Leib, daß ein Wegleugnen der Empfindungen wohl nirgends Glauben finden würde. Daher sehen sich die Vertreter der reinen Denkimmanenz in der Lage, das Gegebene so auffassen zu müssen, daß es von vornherein als ein vom Denken Bearbeitetes, als ein Denkbestimmtes, gleichsam durch das Denken Hindurchgegangenes erscheint.

An früheren Stellen (S. 67, 108) haben wir gesehen, daß das Gegebene nicht in einem bestimmten Bewußtseinsinhalt, etwa den Empfindungen, liegt, sondern daß diejenige Gewißheitsweise, die ich als Selbstgewißheit des Bewußtseins bezeichne, das Rein-Gegebene umfaßt; daß es sonach schief und zu eng gesprochen ist, wenn das Problem des Gegebenen auf die Empfindungen

eingeschränkt wird.[1]) Da indessen fast überall, wo das Gegebene bekämpft wird, nur die Empfindungen ins Auge gefaßt werden, so will ich um der Einfachheit willen hier auch so sprechen, als ob die Empfindungen dem Rein-Gegebenen gleichzusetzen wären.

Marburger Schule.

Die Äußerungen der Marburger Schule lassen hinsichtlich der Hinüberführung des Gegebenen in Denkbestimmtheit an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Cohen erklärt es als ein „fundamentales Vorurteil, daß dem Denken sein Stoff von der Empfindung gegeben werde, und daß das Denken diesen Stoff nur zu bearbeiten habe". „Wofern das Denken nicht in sich selbst den letzten Grund des Seins zu graben vermag, kann kein Mittel der Empfindung die Lücke ausfüllen."[2]) Und Natorp sagt: „Wirklichkeit ist nie gegeben." Die Erfahrung löst sich auf „in den unendlichen Determinationsprozeß des Denkens". „Wirklichkeit selbst, Gegebenheit ist Denkbestimmung und zuletzt Leistung des reinen Denkens." Es besteht aber auch kein „Bedürfnis" für die Wissenschaft, „absolute Tatsachen" je erreichen zu müssen. Tatsache ist vielmehr nichts anderes als eine bestimmte „Verknüpfung der Denkbestimmungen".[3]) Und Ernst Cassirer führt aus: eine reine Beschreibung des Gegebenen sei unausführbar; denn sobald das Gegebene beschrieben werden solle, trete es uns als bestimmt nach Sein und Nichtsein, nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, nach Einheit und Vielheit, nach Identität und Gegensatz gegenüber; das heißt: es ist nicht mehr rein Gegebenes, sondern begrifflich Bestimmtes.[4])

[1]) Es ist fast ein Gemeinplatz in der Philosophie, daß nur in den Empfindungen das Gegebene bestehe. Wenn irgendwo, so liegt hier Verwechselung eines psychologischen Gesichtspunktes mit einem erkenntnistheoretischen vor. Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Rein-Gegebenen beantwortet man durch eine psychologische Hypothese hinsichtlich des Elementaren in den seelischen Vorgängen. So sagt Vaihinger S. 303: „Gegeben sind dem Bewußtsein nur Empfindungen." Schon oben (S. 127) war davon die Rede.

[2]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 33, 49, 67, 165 und an vielen anderen Stellen.

[3]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 66, 94 f. und sonst. Auch Karl Groos leugnet jede absolute Gegebenheit (Beiträge zum Problem des Gegebenen. Erster Beitrag. In der Zeitschrift für Philosophie, Bd. 130, S. 80, 92). Ebenso Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 73, 75, 107.

[4]) Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910), S. 150 ff., 158 ff., 430 ff., 435.

Welcher Gedanke der Leugnung des Gegebenen zugrunde liegt.

5. Wie läßt es sich denn nun verstehen, daß die Gegebenheit so häufig verkannt und bestritten wird? Es ist kein Zufall, daß es vorzugsweise Vertreter der strengsten Methode, logische Absolutisten sind, die nirgends ein Rein-Gegebenes finden wollen.

Wenn ich richtig sehe, so liegt der Bestreitung des Gegebenen ein durchaus einleuchtender Gedanke zugrunde, der indessen in seinem wahren Sinn verkannt wird. Den Leugnern der Gegebenheit steht der Gedanke vor Augen, daß alles, was für das Denken Inhalt geworden ist, ebendamit auch ein logisch Bestimmtes ist. „Der Urakt des Erkennens als Akt des Bestimmens", wie Natorp sagt, „gibt allem Sein, insofern es für das Denken vorhanden ist, das Gepräge der logischen Bestimmtheit." Was wir auch immer als Gegebenheitsinhalt aussagen mögen, „ist als Aussageinhalt notwendig Denkbestimmung".[1]) Wer wollte dies in Abrede stellen? Was in das Denken als Inhalt eingegangen ist, muß gemäß den Gesetzen, Formen, Kategorien des Denkens verknüpft sein. Natürlich wird daher auch das Gegebene, sofern es vom Denken als ein Inhalt ergriffen wird, das Gepräge der Denkbestimmungen annehmen. Allein damit ist nicht im mindesten gesagt, daß kein Gegebenes existiere und wir des Gegebenen nicht gewiß werden können. Wir haben uns darauf zu besinnen, daß es ein einfaches Vorfinden, ein vorlogisches Erfahren, ein vorlogisches Feststellen von Tatsachen gibt. Das Erkennen ist eben nicht bloß denkendes Verknüpfen, sondern auch vorlogische Gewißheit. Und diese verbürgt uns in unbezweifelbarer Weise das Gegebene. Die Leugner der Gegebenheit sprechen so, als ob es von vornherein feststünde, daß das Erkennen nichts als Denken wäre, und als ob es keine Gewißheit des unmittelbaren Erlebens gäbe.

Der Inhalt des Denkens und das vom Denken Gemeinte.

Aber das Denken — so wird der logische Absolutist erwidern — wandelt doch eben kraft der Logik das uns vermeintlich auf vorlogischem Wege Gewiß-Gewordene, indem es sich dieses zum Gegenstande macht, in ein von logischer Bestimmtheit Durchsetztes um. Das Vorlogische — auch wenn es etwas Derartiges gäbe — könnte an das Denken überhaupt nicht herankommen. Hier liegt meines Erachtens eine neue Verwechselung vor. Es wird nicht zwischen dem vom Denken Gemeinten

[1]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. S. 47 f., 95.

und dem Inhalt des Denkens unterschieden. Ich erblicke die eigentümliche Leistung des Denkens gerade darin, daß ich mit meinen Denkbestimmungen ein von meinem Denken unabhängiges Etwas, ein Transgredientes zu meinen imstande bin. Und so bin ich denn auch imstande, mein Denken auf die vorlogische Gewißheit und das vorlogisch Gegebene zu richten, ohne dies selbst in ein Logisches umzuformen. Es ist eine Überspannung des Identitätsprinzips, wenn darin ein Widerspruch gefunden wird. Der Inhalt meines Denkens freilich ist immer denkbestimmt, in logische Form gegossen. Dagegen ist das denkend von mir Gemeinte in jedem Fall ein von meinem Denken Unabhängiges, ein Etwas, das nicht von vornherein von der Logik meines Denkens übersponnen ist, ein Jenseits meines Denkens. Daher besteht nicht die geringste Schwierigkeit, mich mit meinem Denken auf das in vorlogischer Gewißheit Gegebene, auf das anders als im Denken an mich Herantretende zu richten. Auch ist es einfach ein Ergebnis der Selbstbesinnung des Denkens, daß ich mit meinen logischen Organen die vorlogische Gegebenheit als solche zu meinen imstande bin. Natorp sagt: es sei „ein leeres Spielen mit Worten", wenn man von „Etwas, das dem Denken schlechthin vorausläge", spreche.[1]) Meine Selbstbesinnung sagt mir, daß, wenn ich von etwas dem Denken schlechtweg Gegebenem spreche, ich damit etwas vollkommen Klares und Bestimmtes meine. Es ist eine völlige Verkennung der Wesenseigentümlichkeit des Denkens, wenn angenommen wird, daß darum, weil alles, was in mein Denken eingeht, logische Bestimmtheit erhält, ich überhaupt nichts Vorlogisches, nichts einfach Vorgefundenes mit meinem Denken im Sinne haben könnte.

Eine doppelte Verkennung.

Es ist also zwar ein unbestreitbarer Satz, auf den sich die Vertreter der transzendentalen Auflösung alles Gegebenen berufen. Es ist der Satz, daß alles, was in den Bereich des Denkens fällt, ebendamit in logischen Zusammenhang, in Urteilsverknüpfung gebracht ist. Zugleich aber verquickt sich mit diesem zweifellosen Satze eine doppelte Verkennung. Erstlich wird die Gewißheit des unmittelbaren Erlebens als eine selbständige und zwar vorlogische Gewißheit verkannt. Es wird so gesprochen, als ob es außer dem Denken überhaupt keinen oder doch keinen für

[1]) Natorp, ebenda, S. 49.

die Wissenschaft in Betracht kommenden Gewißheitstypus gäbe. Und zweitens verschließt man sich gegen den transgredienten Charakter des vom Denken Gemeinten und dehnt so die von logischen Zusammenhängen übersponnene und durchsetzte Natur des Denk-Inhalts ohne weiteres auf das vom Denken Gemeinte aus. Freilich wird die vorlogische Gewißheit, indem ich mein Denken auf sie richte, hiermit in logische Zusammenhänge eingegliedert. Sie wird eben Inhalt meines Denkens. Allein trotzdem bleibt die von mir denkend gemeinte vorlogische Gewißheit als solche völlig unberührt in ihrem vorlogischen Charakter bestehen.

Das vermeintliche Empfindungschaos.

Übrigens wird durch die Bekämpfung, die sich von Seite der Transzendentalisten gegen das Gegebene richtet, der von mir vertretene Standpunkt zum großen Teil nicht berührt. Die Transzendentalphilosophen verstehen nämlich, wie schon einige Male hervorgehoben wurde (S. 67, 108, 317 f.), unter dem Gegebenen meistenteils den Empfindungsstoff. Daher bemühen sie sich, zu zeigen, wie sich die Empfindungsinhalte in Wahrheit bereits als denkbestimmt, als Aufgaben für das Denken erweisen. Nach meiner Auffassung dagegen besteht das Gegebene in der Gewißheit des unmittelbaren Erlebens. Hier gehört also jedweder Inhalt, mag er Empfindung, Erinnerung, Phantasiegestalt, Gedanke, Gefühl, Begehren, Wollen sein, zum Gegebenen, wofern er mir durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins verbürgt wird. Wenn die Transzendentalisten in allem Psychologisieren eine Todsünde erblicken, so machen sie sich hier einer solchen schuldig. Sie nehmen das Gegebene in einem bestimmten psychologischen Sinn und kämpfen gegen ein in solchem Sinne verstandenes Gegebenes. Sie vertreten nämlich die sich schon bei Kant findende Ansicht, daß die Empfindungen abgesehen von aller logischen Formung ein Chaos bilden.[1]) Diese Ansicht schreiben sie dem Gegner zu. So stellt sich ihnen der gegnerische Standpunkt als eine

[1]) Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 436: bleiben wir bei dem Inhalt der besonderen Empfindung stehen, so bietet sich uns nichts als ein Chaos einzelner Erlebnisse. Besonders drastisch tritt dies bei Münch hervor: er spottet über die „Erlebnisphilosophen", die in dem „amorphen Weltbrei" des Erlebens, in der „brodelnden Masse des bloß inhaltlichen Beisammen" den „unendlichen Mutterboden, in dem alles west und gründet," ergriffen zu haben glauben (Erlebnis und Geltung, S. 22, 28, 30). Von dem Empfindungschaos war schon S. 107 die Rede.

leicht zu bekämpfende Meinung dar. Denn sie läuft nun darauf hinaus, daß ein Gewühl und Gewimmel von Empfindungen den Schoß bilde, aus dem alles Denken einerseits seine Nahrung schöpfe, und den das Denken anderseits in Ordnung und Zusammenhang zu bringen habe. Nun aber wissen wir schon von der vorlogischen Erkenntnistheorie her, daß es eine „unmittelbare Beziehungsgewißheit" gibt, daß also Ähnlichkeit und Unterschied, Regelmäßigkeit und Unregelmäßigkeit, Ordnung und Unordnung sich vor allem Logischen an dem Gegebenen feststellen lassen (S. 98 ff.). Da ich sonach mit der Lehre vom Empfindungschaos nichts zu tun habe, so sind die Einwendungen der Transzendentalisten gegen das Gegebene großenteils an meinem Standpunkte vorbeigesprochen.

Der Gedanke des Nichtlogischen.

Auch ist zu bedenken: von meinem Standpunkte aus ist durch den Gegebenheitscharakter als solchen auch darüber noch nichts ausgesagt, welcherlei Wesensbeschaffenheit dem Inhalt der Gegebenheitsgewißheit zukomme. Es bleibt völlig dahingestellt, ob das Gegebene metaphysisch als logisch oder als alogisch, als rational oder als irrational anzusehen sei. Nur den Gewißheitstypus des unmittelbaren Erlebens haben wir als vorlogisch kennen gelernt. Welche Stellung dagegen der Inhalt des Gegebenen seinem Kerne nach zu Weltvernunft oder Weltunvernunft hat, ist Sache metaphysischer Erwägungen. Nur so viel läßt sich von vornherein sagen: von meinem Standpunkte (als einem Standpunkte der Transgredienz des Denkens) aus besteht keine prinzipielle Unmöglichkeit, den Gedanken des Nichtlogischen zu fassen; während sich für den Transzendentalisten der Begriff des Alogischen, Irrationalen, Überlogischen, sobald er ihn in sein Denken, also in logischen Zusammenhang aufnimmt, in ein Logisches umwandelt. Der Transzendentalist kann nie dazu kommen, das Nichtlogische zu fassen. Auch als Problem und Grenzbegriff dürfte das Nichtlogische für ihn nicht bestehen. Denn auch als Problem und Grenzbegriff müßte das Nichtlogische, weil in das Denken aufgenommen und verflochten, das Gepräge des Logischen angenommen haben. Wie könnte, so ruft Natorp aus, der Idealismus „Denkfremdes, auch nur ein Minimum von Denkfremdheit, im Denken, wie könnte er Irrationales in der Ratio selbst zugeben"?[1])

[1]) Natorp, Kant und die Marburger Schule; in den Kantstudien, Bd. 17, S. 207. — Ebenso sagt der Transzendentalist Liebert: die Irrationalität, die

Das Gegebene als Aufgabe.

6. Wenn ich mich mit meinem Denken in der Lage eines Transzendentalisten befände, so würde mich bei dem Bemühen, alles Gegebene in Denkbestimmtheiten aufzulösen, der Gedanke beunruhigen, daß trotz alledem mein Denken allüberall und immer auf ein nicht wegzuschaffendes, nicht nachgeben- und weichenwollendes Etwas stößt, mag es mir mit der Handgreiflichkeit des Empfundenen oder mit der Aufdringlichkeit des inneren Erlebnisflusses gegenübertreten. Die Auflösung des Gegebenen in logische Zusammenhänge würde mir als ein wirkungsloser Wunsch meines Denkens, der am vorliegenden Sachverhalte scheitert, erscheinen. Und so würde es sich mir, wenn ich mich in die Rolle eines Transzendentalphilosophen versetze, nahelegen, die Logisierung des Gegebenen nur in dem Sinne zu nehmen, daß das Gegebene lediglich als ein Anreiz für das Denken, es logisch aufzulösen, als eine logische Aufgabe, als ein logisches Problem angesehen werde.

In der Tat ist dies eine bekannte Wendung, die Natorp und Andere für die uns beschäftigende Frage eingeführt haben. „Die Gegebenheit selbst wird zum Problem, zum Problem des Denkens." Das Gegebene ist vielmehr nur „aufgegeben". „Die Gegebenheit wandelt sich so zum Postulat der Wirklichkeit; sie gewinnt rein modale Bedeutung." „Diese Positivität oder Gegebenheit ist selbst nicht positiv oder gegeben, sondern ewig nur gefordert."[1])

Freilich liegt in dieser Wendung das unfreiwillige Zugeständnis eingeschlossen, daß das Denken es doch mit einem nicht wegzubringenden, unauflöslichen Etwas zu tun hat. Wäre es, wie die Transzendentalisten behaupten, bloßer Wortschall, wäre es ohne Sinn, von einem Gegebenen zu reden, so dürfte das Gegebene auch nicht als „Problem" dem Bereiche des Denkens einverleibt werden.

---

im Zusammenhange des Denkens auftreten soll, sei eben stets gedachte Irrationalität, also „rationale Irrationalität". Die Begriffe der Irrationalität und Gegebenheit seien nichts als „kategoriale Bedingungen bei dem Aufbau und dem Vollzug der Erkenntnis" (Das Problem der Geltung [32. Ergänzungsheft zu den Kantstudien, 1914], S. 166).

[1]) Natorp, Kant und die Marburger Schule, S. 204 f., 207. — Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 96.

Das Gegebene: eine ewige Aufgabe.

Besonders tritt dieses unfreiwillige Zugeständnis dort zutage, wo das Gegebene, das Tatsächliche, die Erfahrung (oder welcher Ausdruck sonst von dem Transzendentalisten gebraucht werden mag) als eine „ewige" Aufgabe, als ein „nie zu erreichendes Letztes", als ein „ewiges X", als ein „Problem ins Unendliche", bezeichnet wird. Das Denken ist also in alle Ewigkeit auf das Gegebene eingestellt. Es wird das Gegebene nie los. Es ist unablässig bemüht, das Gegebene zu „rationalisieren"; es tut dies zwar mit immer steigendem Erfolge, aber ohne es je mit einer Rationalisierung ausschöpfen zu können. So ist das Denken also in alle Ewigkeit von dem „Denkfremden" geplagt.[1])

Nochmals das Empfindungschaos.

Noch stärker tritt die sich auch dem Transzendentalismus aufdrängende Unentbehrlichkeit des Gegebenen insofern hervor, als von Vertretern dieser Richtung trotz der Ausschaltung des Gegebenen dennoch zuweilen die Lehre vom Empfindungschaos nicht nur dem Gegner zugeschrieben, sondern auch als eigene Überzeugung vorgetragen wird. Nicht selten trifft man bei Transzendentalisten auf Wendungen, die dahin gehen, daß unser Denken irgendwie (das Wie bleibt freilich im Dunklen) auf ein Chaos von Empfindungen, auf eine wogende Mannigfaltigkeit als solche stoße. Die Empfindungsmasse pflegt dann mit Ausdrücken der Geringschätzung belegt zu werden. Hierdurch soll der Schein entstehen, daß man es hier mit einem Faktor, der vernachlässigt werden dürfe, zu tun habe. Allein alle herabdrückenden Ausdrücke helfen nichts. Mag es sich dabei um eine noch so kläg-

[1]) Natorp, Kant und die Marburger Schule, S. 207. Übrigens scheint mir das Gegebene als ein „ewig nur Aufgegebenes" auch an einer Zweideutigkeit zu leiden. Die oben herangezogene Stelle hat, soviel ich verstehe, den Sinn: das Ideal für das Erkennen besteht in der völligen Austilgung alles Denkfremden aus dem Denken, in der völligen Rationalisierung des Gegebenen; allein wie die Sache nun einmal für das Erkennen liegt, ist diese Austilgung alles Gegebenen nur in unendlicher Annäherung möglich. Andere Male dagegen spricht Natorp so, als ob das Ideal des Erkennens in der immer bestimmteren Herausarbeitung des rein Tatsächlichen bestünde. „Das Letzte, was die Erkenntnis zu erreichen hätte," wäre „die Tatsache im absoluten Sinn". „Die Tatsache als das Gegebene" wäre „das letzte Resultat der Erkenntnis" (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 96). Hiernach wäre also nicht die Wegschaffung, sondern vielmehr die Festnagelung des Gegebenen das letzte (freilich nie völlig zu erreichende) Ziel des Erkennens.

liche Wirklichkeit handeln: sie ist eben doch einmal da und wird als ein Etwas, worauf das Denken trifft, und das es nicht los wird, charakterisiert.[1])

Dualismus von Gegebenheit und Denken.

7. Auch ein allgemeinerer Gedanke scheint mir bei dem Bemühen, alle Gegebenheit in Logisches aufzulösen, mitzuwirken. Wir haben vorhin (S. 314) gesehen, daß der dem üblichen Wahrheitsbegriff innewohnende Dualismus und die hiermit verbundenen großen, ja unbesiegbar scheinenden Schwierigkeiten dazu verführt haben, den Wahrheitsbegriff in einer falschen Richtung umzubilden. In ähnlicher Weise verführend wirkt auch der Dualismus von Gegebenheit und Denken. Zweifellos ist dieser Dualismus eine Quelle von ungewöhnlichen Schwierigkeiten für den Erkenntnistheoretiker. Das Denken als logisches Verknüpfen soll ein Vorlogisches anerkennen und verarbeiten. Hierin liegen zweifellos verschiedene Probleme beschlossen, die den Anschein des Unlösbaren mit sich führen können. Fällt dagegen jener Dualismus weg, indem sich das Gegebene in Denkbestimmungen aufhebt, so ist mit diesen Schwierigkeiten aufgeräumt. Das Denken, indem es erkennt, ist dann immer in und bei sich selber. Es hat dann ausschließlich auf die Übereinstimmung mit sich selbst zu achten. Und dies scheint viel leichter durchführbar zu sein als die Aufgabe, die dem Denken durch jenen Dualismus gestellt wird. Denn vor dem Bewußtsein des geängstigten Erkenntnistheoretikers tauchen vielleicht Fragen wie die folgenden auf: Wodurch kommt es, daß das Gegebene, also das Vorlogische

[1]) So ist es bei Paul Stern (Das Problem der Gegebenheit, 1903). Er lehnt „alle Gegebenheiten" ab. Doch aber stößt er bei diesem Bemühen, das Gegebene loszuwerden, schließlich auf das „zunächst bestand- und sinnlose Chaos der Sinnesdaten". Hier findet also doch die „das Gegebene auflösende Kritik" ihre Schranke. Aber dies ist, so fügt Stern hinzu, nur darum der Fall, weil die Sinnesdaten „in sich selbst allein von Wirklichkeit oder Wahrheit noch nicht das Geringste enthalten" (S. 38, 71 f.). Dieses Verfahren ist bezeichnend für das Bemühen, um jeden Preis des unbequemen „Gegebenen" ledig zu werden. Die Empfindung läßt sich nicht geradezu in ein Logisches auflösen; so wird das von ihr Übrigbleibende zu etwas, was gewissermaßen Nichts ist, herabgedrückt. — Von Cassirer und Münch war schon vorhin (S. 221) die Rede. Zu dem dort Angeführten sei noch hinzugefügt, daß Münch von dem „ursprünglichen Material" als der „für sich ewig stummen, in ihrem bloßen Sein an sich sinnlos wesend zu denkenden Placenta aller Sinngebilde" spricht (Erlebnis und Geltung, S. 29).

zum Denken, also zum Logischen paßt? Wie kann das Denken sich dessen versichern, daß ein Zusammenpassen von Logischem und Nichtlogischem stattfindet? Ja ist es überhaupt möglich, daß Nichtlogisches sich dem Logischen fügt? Und noch mehr: kann das Denken überhaupt auch nur den Gedanken des Nichtlogischen ernsthaft denken? Diese Schwierigkeiten scheinen mit einem Schlage beseitigt zu sein, wenn das Gegebene als solches wegfällt.

Übersteigerung des Einheitsgedankens.

Dazu kommt dann noch die Abneigung gegen alle dualistischen Verhältnisse überhaupt, die Übersteigerung des Einheitsgedankens. Meines Erachtens kommt es darauf an, von Fall zu Fall die Dualismen dort, wo sie durch die eigentümliche Natur eines bestimmten Gebietes als den „Tatsachen" entsprechend gefordert werden, einfach anzuerkennen — ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Denken unbequem sind, und wie sie weiterhin zu einer Einheit verknüpft werden können. Die Übersteigerer des Einheitsgedankens dagegen dulden von vornherein keine Trennungen, kein ausschließendes Anderssein, keine Zweiheit des Ursprungs. Sie verlangen sofort, daß die eine der beiden Seiten aus der anderen innerlich hervorgehe oder sich in sie aufhebe. So wird denn entweder der Versuch gemacht, das Denken (wie dies im radikalen Empirismus geschieht) in die Erfahrung zurückzunehmen, das Denken als eine Erfahrungsleistung anzusehen; oder es entsteht das Bemühen, die Erfahrungstatsachen zu logisieren, sie in Denkbestimmungen zu verwandeln (wie dies der radikale Logizismus tut).

Rickert.

8. Während sich in der Marburger Richtung die Anerkennung des Gegebenen nur uneingestanden, infolge des Druckes der Sachlage, zwischenhindurch drängt, wird von Rickert das Gegebene grundsätzlich als solches anerkannt. „Die hier so, dort andersgeartete Bestimmtheit des Wahrgenommenen" muß auch von der Erkenntnistheorie „als etwas schlechthin Unableitbares" hingenommen werden. Dieses Blau, dieses Rot muß auch der transzendentale Idealismus als gegeben anerkennen. Selbst die Mathematik ist nicht aus logischen Formen allein aufgebaut; sondern sie bedarf eines „Inhaltes, der als gegeben angesehen werden muß". Ja Rickert geht noch einen wichtigen Schritt weiter und sieht in dem Gegebenen geradezu ein „Irrationales", ein „für das logische Denken total Undurchdringliches".

Zugleich aber ist bei Rickert das Bestreben vorhanden, das Gegebene als etwas erkenntnistheoretisch Belangloses hinzustellen. Die Erkenntnistheorie vermag sich, so heißt es bei ihm, mit dem Gegebenen als solchem überhaupt nicht zu beschäftigen. Es gibt überhaupt nicht reine Erfahrung in erkenntnistheoretischem Sinne. Reine Erfahrung ist kein „erkenntnistheoretisch Letztes". So wird das Gegebene von Rickert zwar als ein für das Erkennen überall in Betracht kommender Faktor ausdrücklich anerkannt. Aber die Erkenntnistheorie soll mit diesem Faktor nichts zu schaffen haben, ja sie spricht ihm die Stellung eines elementaren Faktors für das Erkennen geradezu ab. Ich kann darin nur ein uneingestandenes Zurücknehmen der grundlegenden Sätze über das Gegebene erblicken: Rickert erkennt das Gegebene als „etwas schlechthin Unableitbares" an, und doch soll für die Erkenntnistheorie das Gegebene als ein erkenntnistheoretisch Letztes nicht vorhanden sein. Für die Erkenntnistheorie ist das Gegebene nur insofern ein Gegenstand, als es bereits logisiert, das heißt: unter die „Kategorie der Gegebenheit" gebracht ist. Rickert behandelt demnach in seiner Erkenntnistheorie lediglich die „Kategorie" der Gegebenheit, das Gegebene als „individuelle Urteilskategorie", als „Kategorie des Diesseins".[2])

Das Gegebene als ein für die Erkenntnistheorie Belangloses.

So liegt also der sonderbare Sachverhalt vor, daß das Gegebene, das nach Rickerts ausdrücklicher Anerkennung allerorten „das Material der Erkenntnis" bildet, und ohne welches das Erkennen gänzlich leer bliebe, in der Erkenntnistheorie nur auftauchen soll, um sofort wieder zu verschwinden. Dieser unvergleichlich wichtige Erkenntnisfaktor wird von der Erkenntnistheorie nur erwähnt, um sofort wie ein Belangloses behandelt zu werden. Sagt doch Rickert sogar, daß das Gegebene als Material der Erkenntnis erst durch die Kategorie der Gegebenheit „produziert" wird.[1]) So kommt Rickert trotz des wesentlichen Unterschiedes doch wieder nahe an den Standpunkt der Marburger Schule heran.

Schließlich führt sich das Fehlgehende in Rickerts Anschauungsweise darauf zurück, daß er das Gegebensein nicht erkenntnistheoretisch, sondern psychologisch und entwicklungsgeschichtlich

Gegebene als Gewißheit des Gegebenseins.

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 376—388.

[2]) Rickert, ebenda, S. 384.

auffaßt. Er setzt es dem „Wahrgenommenen“ gleich. Für die Erkenntnistheorie besteht das Gegebene vielmehr als Gewißheit des Gegebenseins, als Gewißheit des unmittelbaren Erlebens, als Selbstgewißheit des Bewußtseins (oder welchen anderen Namen man wählen mag). Mit anderen Worten: Rickert verkennt, daß es eine vorlogische Gewißheit gibt, und daß prinzipiell dem Bemühen nichts im Wege steht, sich des Eigentümlichen dieser Gewißheitsart durch Selbstbesinnung bewußt zu werden und die Ergebnisse dieser vorlogischen Selbstbesinnung in den logischen Aufbau der Erkenntnistheorie aufzunehmen.[1])

Das Seiende als urteilsimmanent.

Noch sei bemerkt, daß der realistische Bestandteil in Rickerts Erkenntnistheorie sich noch von einer anderen Seite her verflüchtigt. Fragt man ihn, was das Sein ist, so antwortet er mit unzweideutiger Bestimmtheit: „Seiendes“ heißt soviel wie „als seiend Bejahtes“, als seiend Beurteiltes, als seiend Anerkanntes. „Wirkliche Gegenstände gibt es nur, insofern wir sie als wirklich bejaht denken.“ Das Seiende besteht sonach nur als urteilsimmanent, als „Bestandteil eines Urteilssinns“. Nun ist freilich das urteilende Subjekt letztlich nicht individueller Art, sondern das überindividuelle, erkenntnistheoretische, urteilende Bewußtsein überhaupt, die „identische Subjektform“, die in jedem individuellen erkennenden Subjekt steckt. Aber gerade dieses „Be-

[1]) Rickert gibt wohl ein „atheoretisches Erleben“ zu, allein er verweist es aus der Erkenntnistheorie, da diese von Anfang bis zu Ende es nur mit dem logischen Erkennen zu tun habe (S. 300 f.). Das oben Gesagte wäre auch J. Cohn entgegenzuhalten. Im Sinne der von mir vertretenen Auffassung heißt es bei ihm, daß an der Evidenz eines jeden Urteils einerseits die Gegebenheit, anderseits die Denkform einen wesentlichen Anteil habe. Er nennt dies „Utraquismus“. Jeder Begriff enthält „ein denkfremdes Element“. Aber dieses Gegebene oder „Denkfremde“ ist, wenn zwar auch immer vorhanden, doch unfaßbar, unnennbar. Es stellt sich ihm als eine dumpfe Erlebnisgegenwart dar, als ein von gestaltlosen Gestalten erfülltes Chaos (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, S. 105 ff., 116 ff., 323 f., 467 f.). Ganz im Gegenteil hat sich uns gezeigt, daß die Gegebenheitsgewißheit an Bestimmtheit und Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Ähnlich wie bei Ernst Cassirer, Paul Stern und Fritz Münch, verwandelt sich auch bei Jonas Cohn der erkenntnistheoretische Begriff der Selbstgewißheit des Bewußtseins in einen entwicklungspsychologischen Begriff: das Gegebene erscheint wie der gefüllte, aber ungestaltete, mystisch wogende Urschooß alles Erlebens.

wußtsein überhaupt" wird von Rickert in die Sphäre des Nicht-Seienden versetzt. Eine der Hauptlehren seines Transzendentalismus besteht darin, daß das erkenntnistheoretische Subjekt als „irreal" zu denken ist. So droht alles Wirkliche, soweit wenigstens sich die Erkenntnistheorie damit beschäftigt, sich nicht nur in Denkimmanenz, sondern auch in Nichtseiendes aufzulösen. Der Wirklichkeit, die den Bewußtseinsinhalten durch das „Gegebene" gesichert zu sein schien, wird von seiten eines anderen Gedankenganges in seiner Philosophie aller Boden entzogen.[1]) Durch diese Bemerkung sind wir zugleich zu dem Thema des folgenden Kapitels hinübergeleitet.

Das Gegebene im naiven Realismus.

9. Zuvor aber sei auf eine Mißdeutung hingewiesen, die dem Gegebenen von anderer, in gewissem Sinne entgegengesetzter Seite droht. Kann mit Rücksicht auf die Marburger Schule und auf Rickert von einer gegen die Berechtigung des Gegebenheitsbegriffs gerichteten Strömung die Rede sein, so handelt es sich jetzt um eine unberechtigte Ausdehnung des Gegebenen. Ich habe dabei zunächst den naiven Realismus im Auge. Das für mein Bewußtsein vorhandene Wahrgenommene ist zugleich ein bewußtseinsunabhängig Vorhandenes. In dem Wahrgenommenen wird zugleich ein bewußtseinsunabhängiges Gegebenes anerkannt. Uphues und Schwarz stimmen darin überein, daß die Sinnendinge in der äußeren Wahrnehmung etwas Inneres und Äußeres zugleich sind: etwas Inneres in ihrer Beziehung zum Bewußtsein und etwas Äußeres in ihrer Beziehung zueinander. Die Sinnesgeschehnisse sind „unabhängig vom Bewußtsein gegeben".[2]) Der naive Realismus zieht vom Gegebensein das Für-mich-Gegebensein ab und glaubt noch immer Gegebensein in der Hand zu behalten. Ich will von den Schwierigkeiten absehen, in die der naive Realismus gerät, sobald er diese allgemeine Behauptung auf die Bestimmtheit von Einzelfällen zu übertragen sich anschickt.[3]) Hier kommt es mir nur darauf an, nochmals hervor-

[1]) Rickert, ebenda, S. 326 f., 332.

[2]) Uphues, Über die Erinnerung, S. 14. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem, S. 360, 373.

[3]) Ich frage etwa den naiven Realisten: Kommt dem Luftballon in seiner bewußtseinsunabhängigen Wahrgenommenheit eine meine Leibesgestalt in jeder Richtung ungeheuer übertreffende Ausdehnung oder eine

zuheben, daß das Wahrgenommene und Gegebene sich einfach aufhebt, sobald das Vorhandensein für ein Bewußtsein weggenommen ist. Es besteht keine Schwierigkeit, etwas dem Wahrgenommenen Entsprechendes als bewußtseinsunabhängig anzunehmen, mag man dieses Entsprechende im Sinne der mechanistischen Naturwissenschaft oder anderswie auffassen. Wohl aber entsteht ein Unbegriff, wenn das für mich Gegebene zugleich auch unabhängig von meinem Bewußtsein vorhanden sein soll.

Das Enthaltensein im Bewußtsein.

Der naive Realist glaubt, daß der Gegner in einem Mißverständnis befangen sei und sich deswegen dem naiven Realismus feindlich gegenüberstelle. Der Gegner — so meint der naive Realist — sehe das Wahrgenommene als im Bewußtsein existierend, als eingeschlossen im Ich, als umfangen vom Ich, als enthalten in der Seele an. So erscheine es dann freilich als unmöglich, das Wahrgenommene vom Bewußtsein abzulösen. Das Gegebene sei eben dann der Innerlichkeit des Ich unrettbar verfallen. Doch sei eben die Voraussetzung grundfalsch, daß das Wahrgenommene „Etwas in der Seele“ sei, daß das Objekt der Wahrnehmung „sich in unserem Bewußtsein befinde“. Inhalt oder Objekt des Wissens sein: bedeute tatsächlich „etwas anderes als in der Seele sich befinden“.[1]) Hierauf ist zu erwidern, daß es auf die Redeweisen, die auf ein Enthaltensein des Wahrgenommenen im Bewußtsein hinauslaufen, überhaupt nicht ankommt. Man kann diese Redeweisen gänzlich fallen lassen, und doch wird hierdurch die Stellung des naiven Realismus nicht im mindesten einwandfreier. Auch wenn man es für vorsichtiger hält, lediglich von einem Vorhandensein des Wahrgenommenen für das Bewußtsein zu reden (und die Tatsache der in dem Worte „für“ ausgedrückten Beziehung wird auch der naive Realist nicht leugnen können), so hört darum der Begriff der „bewußtseinsunabhängigen

sich dem Punkte nähernde Kleinheit zu? Hat der Wald in seiner bewußtseinsunabhängigen Wahrgenommenheit eine grüne oder eine blaue Färbung? Ich weiß nicht, wie sich der naive Realist der Verlegenheit, in die ihn solche Fragen versetzen müssen, entziehen will.

[1]) Schwarz, ebenda, S. 359 f. Loßkij drückt dasselbe so aus: das „mir Gegebene“ ist als solches nicht schon ein „mir Zugehöriges“. Das „Gefühl der Zugehörigkeit zu mir“ ist keineswegs schon in dem „Erleben des Gegebenen“ enthalten (Die Grundlegung des Intuitivismus, S. 71, 73).

Wahrgenommenheit" nicht im entferntesten auf, ein Unbegriff zu sein. Was für mein Bewußtsein vorhanden ist, gibt sich mir damit als etwas kund, was an mein Bewußtsein unabtrennbar geheftet ist; als etwas, was als Wahrgenommenes schlechthin verschwinden müßte, wenn man es von meinem Bewußtsein ablösen wollte.

Übrigens halte ich es durchaus für erlaubt, von einem Enthaltensein des Wahrgenommenen und überhaupt des Vorgestellten und Gewußten im Bewußtsein zu reden. Was für mein Bewußtsein vorhanden ist, davon hat mein Bewußtsein Besitz ergriffen; das Bewußtsein hat es in sich aufgenommen, es sich zu eigen gemacht. Ich kann auch sagen: es besteht auf dem Boden des Bewußtseins, fällt in den Umkreis des Bewußtseins. Dieses meinem Bewußtsein zu eigen Gehören nun eben bringe ich auch dadurch zum Ausdruck, daß ich sage: es ist in meinem Bewußtsein enthalten, von meinem Bewußtsein umschlossen, umfaßt, umfangen. Natürlich denkt, wer so spricht, nicht an ein räumliches Enthaltensein, an ein Eingeschachtelt- und Eingekapseltsein:[1]) sondern wer so spricht, weiß, daß es sich hier um bildliche Ausdrücke handelt, die nichts weiter als die einzigartige Zugehörigkeit bedeuten, die zwischen dem Wahrgenommenen oder Vorgestellten und dem Bewußtsein stattfindet.[2]) Trotz ihrer Unverfänglichkeit bediene ich mich, wie der Leser bemerkt haben wird, nur selten der auf Enthaltensein hinauslaufenden Bezeichnungen. Die Möglichkeit von Mißverständnissen läßt es ratsam erscheinen, lieber die Wendung „für mein Bewußtsein" als „in meinem Bewußtsein" zu gebrauchen.

---

[1]) Hugo Münsterberg, der in seinem Werke „Philosophie der Werte" (1908) auf dem Boden einer intuitiven Selbsterfassung des ursprünglichen, schöpferischen Wollens steht, kennzeichnet den Standpunkt der psychologischen Weltanschauung mit den Worten: hier bestehe eine „naive Einkapselung aller äußeren Erfahrung in den individuellen Bewußtseinsinhalt". Für den Standpunkt des wirklichen Erlebens, auf den sich Münsterberg stellt, gebe es nicht „die künstliche Zweiheit eines wahrgenommenen Dinges außerhalb und einer Vorstellung in uns". Unser Vorstellen ist eben „da draußen" (S. 37).

[2]) Husserl urteilt anders: er hält alle Ausdrücke, die ein „Enthaltensein im Bewußtsein" besagen, für irreführend (Logische Untersuchungen, Bd. 2, 2. Aufl., S. 371 f., 375), und er muß auch von seinem Standpunkte aus so urteilen.

Auch der Positivismus gibt dem Wahrgenommenen eine mehr oder weniger ähnliche Zwitterstellung wie der naive Realismus. Deutlich tritt dies bei Laas hervor: für den Positivismus seien die ausgedehnten, materiellen Objekte keineswegs „im“ Bewußtsein; freilich auch nicht schlechtweg „außer“ dem Bewußtsein; sondern er sehe Bewußtsein und Objekt nur als wechselseitig zueinander „in Beziehung“ stehend an.[1])

Viertes Kapitel.

Wahrheit und Unwirklichkeit.

Das Ideale: als ein Reich des Unwirklichen.

1. Durch die Philosophie der letzten Zeit geht ein starker Drang, das Erkennen auf unwandelbare Grundlagen zu stellen, den Maßstab, nach dem es sich letzten Endes gestaltet, als absolut anzusehen und es so der Gefahr des haltlosen Relativismus zu entrücken. Zugleich aber besteht bei denen, die von solchem Bestreben erfüllt sind, nicht selten ein tiefes Mißtrauen gegen alles denkunabhängige Sein: dadurch, daß dem Erkennen zugemutet werde, sich nach einem denkunabhängigen Sein zu richten, werde das Erkennen relativiert und im Grunde aufgehoben. Scheint so der Wahrheitsbegriff auf die reine Denkimmanenz hinzudrängen, so macht sich doch anderseits bei manchen Vertretern dieser Richtung das Bedenken geltend, daß es nicht angehe, das Bestehen alles Übersinnlichen, aller Werte, aller Idealwelten in das Denken hereinzunehmen und ihm so die Wirklichkeitsweise des denkenden Subjektes zu geben. Mit den Idealwelten scheint doch etwas gesagt zu sein, was das Subjekt überragt, was nicht an das denkende Ich geknüpft sein kann. So legt sich denn die Auffassung nahe, daß das Übersinnliche, das Ideale, das Überindividuelle, das Reich der Werte, der Geltungen allerdings zwar das denkende Subjekt transzendiere, daß jedoch dieses Transzendieren kein Setzen eines transzendenten Seins bedeute, sondern daß damit die Zugehörigkeit zu einem Reich bezeichnet werden solle, auf das sich der Begriff des Seins, des Wirklichen überhaupt nicht anwenden lasse. Was über das denkende Ich hinausliege, das sei eine Sphäre des Unwirklichen, des Nichtseienden. Diese Sphäre sei nicht etwa dem Nichts gleichzusetzen.

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. 3. S. 39, 45, 52, 60.

Über Sein und Wirklichkeit sei sie freilich erhaben, aber darum sei sie doch keineswegs Nichts. Offenbar ist hinter diesen Überlegungen Angst und Abscheu vor allem Metaphysischen verborgen. Man will ein Jenseits des Denkens retten. Aber man überantwortet das Transzendente lieber dem Nichtsein, als daß man es als ein metaphysisches Sein anzuerkennen sich entschlösse.

Belege aus der Literatur.

2. Zunächst mag an die weite Verbreitung dieser Auffassung in der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Literatur erinnert werden.

Wie schon früher bei ähnlicher Gelegenheit (S. 187 f.), so wären auch hier zunächst Bolzano und Lotze zu nennen. Bolzanos „Satz an sich" hat weder ein psychologisches noch ein metaphysisches Sein. Und Lotze erklärt, daß das Gelten einer Wahrheit nichts von Sein einschließt. Geltung ist dem Sein „völlig unähnlich".

Husserl.

Von besonderem Einfluß in dieser Richtung waren die Logischen Untersuchungen von Husserl, namentlich der erste Band. Mit eindringlicher Klarheit zieht sich der Gedanke hindurch, daß die Wahrheit eine ideale zeitlose Wesenheit sei, ein ideales Reich, das weder in psychologischem noch metaphysischem Sinne mit realem Sein etwas zu schaffen habe. Die Wahrheit als Inbegriff identischer idealer Einheiten besteht unabhängig von allen denkenden Intelligenzen, von allen Akten, allen Erlebnissen, kurz aller Realität. Weder Naturdasein, noch Seele, noch metaphysische oder ontologische Wirklichkeit steht dahinter.[1]) Und diesen Gedanken hat dann Husserl in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" eine eigentümliche Umbildung gegeben: die Phänomenologie hat es nicht mit Daseins-, sondern nur mit Wesensfeststellungen zu tun; sie ist eine Wissenschaft der „reinen Essenz", sie kennt keine „Feststellungen über reale Existenz".[2])

Rickert

Bei Rickert ist das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt ein grundlegender Begriff; seine ganze Philosophie hängt an diesem Begriff. Das erkenntnistheoretische Subjekt ist die formale Voraussetzung jeder Wirklichkeitserkenntnis. Dieser bloße Formcharakter wird von Rickert aufs schärfste betont. Das erkenntnistheoretische Subjekt ist ein „völlig leerer Begriff", es ist

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 1, S. 97, 101, 131, 240 f. und oft; Bd. 2, S. 124 f.

[2]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 152 f.

„leere Form“. Hiermit ist für Rickert zugleich gesagt, daß das erkenntnistheoretische Subjekt „unwirklich“ ist. Er kann nicht oft genug einschärfen, daß dieses „namenlose, allgemeine, unpersönliche Bewußtsein“ überhaupt keine Wirklichkeit ist. Es ist weder eine psychophysische noch psychische, weder eine transzendente noch immanente Realität. Unwirkliches im Sinne der Bejahung und Wahrheit zu denken hält Rickert für durchaus möglich.[1]) Und so ist auch diejenige Gestalt, zu der sich bei Rickert im Aufbau seines Systems weiterhin das erkenntnistheoretische Subjekt vertieft, derselben Unwirklichkeit verschrieben. Auch „das urteilende Bewußtsein überhaupt“ ist eine „unwirkliche Form“.[2]) Und so gehört auch der andere Hauptbegriff seiner Philosophie, das transzendente Sollen, der Sphäre des Unwirklichen an. „Die Worte Wahrheit und Erkennen verlieren ohne diese Voraussetzung jeden verständlichen Sinn.“ Diese allerletzte Voraussetzung der Wahrheit aber ist unwirklicher Art. Das transzendente Sollen fällt in das Reich des Geltens, des Wertes. Damit aber eben ist es in das Reich des „Nicht-Seienden“ gestellt. Noch mehr aber ist hiermit gesagt: auch das, was Rickert „Sinn“ nennt, ist dem Nicht-Seienden verschrieben. „Der wahre Sinn, der über allem Sein liegt, darf nur als geltender Wert verstanden werden.“ So thront über dem Sein die Sphäre des Nicht-Seins.[3]) Hiermit aber ist für Rickert zugleich gesagt, daß auch die wahren Sachverhalte, insofern sie wahr sind, unter das Nicht-Seiende fallen. Denn wahr sind sie nur, insofern in ihnen das transzendente Sollen steckt. Und ebenso ergibt sich ihre „irreale“ Natur von Seite des erkenntnistheoretischen Subjekts. Jeder wahre Urteilsakt besteht als identisch für alle psychischen Subjekte, also als zeitlos, als ideal. Hiermit aber ist für Rickert zugleich das „Irreale“, „Unwirkliche“ der identischen Urteilsakte gegeben.[4])

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 46, 49, 51 f., 83, 126 und oft.

[2]) Rickert, ebenda, S. 326 ff, 347.

[3]) Rickert, ebenda, S. 25, 248 f., 264 f., 333.

[4]) Rickert, ebenda, S. 258 f., 262 f. Rickert setzt den Vorzug seiner Erkenntnistheorie darein, daß sie hinsichtlich alles dessen, was nicht bewußtseinsimmanent ist, den Irrealismus vertritt. Der „transzendentale Idealismus“ Rickerts ist in Wahrheit transzendentaler Illusionismus.

Lask. Eigentümlich, freilich auch wenig glücklich ist die Bezeichnungsweise Emil Lasks. Das Sinnliche setzt er dem „Seienden" gleich, und dementsprechend das Nichtsinnliche dem „Nichtseienden". Das „Nichtsinnliche" zerfällt in das Übersinnliche, für das er den Ausdruck des „Überseienden" einführt, und in das Geltende oder das „Unseiende". Nur das „Unseiende" geht uns hier an. Das Geltende ist der ausschließende Gegensatz des Seins. Er erklärt es für unsinnig, die Kategorie des Geltens in die Kategorie des Seins hineinzutragen, Gelten und Sein ineinanderzuschieben. Die Geltungssphäre ist mit der Seinssphäre völlig unvergleichlich.[1])

Münch. Mit gleicher Entschiedenheit spricht Münch die Erhabenheit des Geltens über alles Sein aus. Dem schlechthin Gültigen kommt „Eigengründung" zu: es ist „unabhängig davon, ob irgendwelche Subjekte sich auf es richten oder irgendwelche Objekte ihm genügen". „Die Werte sind nicht deshalb absolut, weil sie als unbedingt fordernde und gesollte erlebt werden, sondern sie fordern unbedingt, weil sie absolut sind und als solche in sich gründen." Wenn ein Satz „gilt", so heißt dies, daß der theoretische Sinn dieses Satzes sich schlechthin selbst genügt. Der Satz $2 \times 2 = 4$ „west in sich selbst". Die Tatsache, daß dieser theoretische Sinn in Objekten realisiert und in Subjekten aktualisiert ist, ist hierfür völlig gleichgültig.[2])

Meinong. Meinong gehört vor allem durch seine Abhandlung „Über Gegenstandstheorie" hierher. Hier führt er dem Leser der Reihe nach die Gebiete des Nichtwirklichen vor Augen, auf die sich das Erkennen beziehen kann. Nichtwirklich sind die „idealen Gegenstände", wie Gleichheit, Verschiedenheit, Zusammenhang. Unabhängig von Existenz ist ferner alles Mathematische. Mathematik gilt ihm als „Nicht-Wirklichkeitswissenschaft", als eine „daseinsfreie" Wissenschaft. Zahlen- und Raumgrößen sind „an sich ideale Superiora, denen als solchen jede Fähigkeit zu existieren abgeht". Aber auch alles „Sosein" gehört hierher. Denn das „So-

[1]) Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 6 f., 46, 117 und oft. Doch will Lask das Geltende nicht als ein besonderes, aus lauter Geltungsgehalt bestehendes Reich, nicht als eine „sich selbst genügende Region von eitel Geltungsgehalt" angesehen wissen (S. 31, 95, 130).

[2]) Fritz Münch, Erlebnis und Geltung, S. 38 f., 76.

sein“ wird durch das Nichtsein des Gegenstandes nicht mitbetroffen. Meinong formuliert ausdrücklich das „Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein“. Auch unmögliche Gegenstände können erkannt werden. So ist das Urteil „das runde Viereck ist rund“ ein richtiges logisches Urteil.[1])

Külpe. Und schließlich sei noch auf Külpe hingewiesen. Auch dieser realistische Denker gibt den „idealen“ Objekten eine eigene Stelle neben den Bewußtseinstatsachen (dem „Wirklichen“) und dem „Realen“, eigentlich „Existierenden“, d. i. dem bewußtseinsunabhängigen Geschehen. Die idealen Objekte sind von dem erkennenden Geiste des Einzelnen unabhängig. Külpe schreibt ihnen ein statisches, kein dynamisches Dasein zu: sie verharren unveränderlich in sich. Sie bilden den Gegenstand der Mathematik und der Wertwissenschaften.[2])

Das „Bestehen“ der idealen Gegenstände. 3. So verschieden auch die Ausdrücke lauten mögen, durch die das ideale Reich dem Seienden, dem Wirklichen, dem Existierenden entgegengesetzt wird: keinesfalls wollen die Verfechter dieses Reiches es dem reinen Nichts zuordnen. Auch wenn das Unwirkliche so stark wie etwa bei Rickert, Lask oder Meinong betont wird, so wird diesem Reiche doch ein Bestehen zugeschrieben. (Dabei sehe ich von der Unterbringung auch des Unmöglichen und Sinnlosen unter den idealen Gegenständen ab; hiervon wird weiterhin im besonderen die Rede sein.) Die idealen Gegenstände werden als ein Auffindbares, irgendwie Anzutreffendes, irgendwie Vorhandenes anerkannt. Es ist also doch, trotz allen Sträubens, eine Art Sein, das dem Idealen zukommt. Mag das Bestehen einer Wahrheit, einer Geltung, eines Satzes, eines Sinnzusammenhanges als noch so entstofflicht, als noch so sehr aufgelöst in Gedanke oder Idee, als noch so sublimiert und destilliert aufgefaßt werden: immer muß es sich dabei doch um ein Vorhandenes, Antreffbares, Ergreifbares, sich uns Darbietendes, also um ein Sein im weitesten Sinne handeln. Wenn dem Sinnzusammenhang des pythagoreischen Satzes zeitloses Bestehen zukommt, so muß, falls ich mit diesem Gedanken ernst mache, dieses Bestehen als ein Feststehen, als ein Statthaben, als ein

[1]) Meinong, Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2 (1913), S. 485 ff. — Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, S. 30 ff.

[2]) Külpe, Die Realisierung. Bd. 1, S. 12 ff., 225 ff.

irgendwie Vorhandensein vorgestellt werden. So schroff auch Rickert die „theoretischen Wertgebilde", von denen die „reine Logik" zu handeln habe, von aller Beziehung zum Seienden entkleiden mag:[1]) schließlich müssen auch diese allerdünnsten und allerluftigsten Gebilde, da sie doch kein „theoretisches Nichts" sind, ein Erzeugbares, Erfaßbares sein; es muß ihnen ein Entspringen und „Insichruhen", kurz ein Bestehen zugesprochen werden. In Wahrheit ist es somit nur eine relative Unwirklichkeit, ein relativ Unseiendes, was das Eigentümliche des idealen Reiches ausmachen soll. Es fragt sich, ob diese relative Unwirklichkeit ein haltbarer Begriff ist.

Gibt es Geltungen ohne Anerkennen?

4. Nach zwei Seiten charakterisiert sich diese relative Unwirklichkeit: in Gegensatz zu dem Sein in psychologischem Sinne und in Gegensatz zu allem ontologischen oder metaphysischen Sein.

Faßt man den ersten Gegensatz ins Auge, so steht man vor der Behauptung, daß die Geltungen, die Wahrheiten, die logischen Werte, die identischen Einheiten, die Sinnzusammenhänge, oder wie man sonst das Reich des Idealen bezeichnen möge, gänzlich unabhängig von allen denkenden Subjekten, von allen Akten, von allem Erleben bestehen. Rickert sagt: der theoretische Wert gilt auch ohne Anerkennung.[2]) Es fragt sich nun: ist dies ein vollziehbarer Gedanke?

Ich will, um jede Vieldeutigkeit zu vermeiden, von dem Wertbegriff absehen, der von den Vertretern des Idealreiches häufig mit hereingezogen wird, und, wie es auch der ganze Zusammenhang meiner erkenntnistheoretischen Erörterungen mit sich bringt, nur den Begriff des logischen Geltens ins Auge fassen. Demnach besteht die Frage: läßt sich Gelten denken, ohne daß ein Bewußtsein existierte, für das die Geltung vorhanden wäre? Kann es Geltung geben, ohne daß es Denkakte gäbe, welche die Geltung anerkennten? Übrigens würde, auch wenn der Begriff des theoretischen Wertes, ja auch des Wertes überhaupt, zum Gegenstand einer solchen Frage gemacht würde, die Antwort in wesentlich demselben Sinne gegeben werden müssen, wie dies die folgenden Erörterungen tun. Um aber vollkommen einwand-

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 272 f.
[2]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 289.

frei vorzugehen, beschränke ich mich, wie gesagt, auf den Begriff des logischen Geltens.

Ob in einer intelligenzlosen Welt Gelten möglich sei.

Ich nehme den Fall an: es gebe überhaupt kein Bewußtsein, kein denkendes Subjekt, keine Denkakte; die Welt sei völlig intelligenzlos; nirgends leuchte in ihr Bewußtsein oder Denken auf. In einer solchen Welt würde alles fehlen, wodurch ein Seiendes zu einem Geltenden emporgehoben werden könnte. In dieser Welt würde es nur stumpfsinniges Sein, nur blinde Tatsächlichkeit geben können. Für den Lichtpunkt des Geltens, für die sinnvolle Beziehung, die in dem Gelten liegt, wäre hier kein Boden. Wohl könnten sich (ich will dies wenigstens annehmen) in einer schlechtweg intelligenzlosen Welt die Massen beispielsweise tatsächlich nach dem Gesetze der Schwere verhalten. Aber von einem Gelten des Gesetzes der Schwere in einer solchen Welt ernsthaft zu reden, scheint mir keinen Sinn zu haben. Zu einer Ablösung des Geltens von dem Sein würde es dann überhaupt nicht kommen. Wenn dem Gegner das denkende Subjekt überflüssig zu sein scheint, so hängt dies damit zusammen, daß sich ihm das Gelten unwillkürlich hypostasiert: es wird zu einer in sich ruhenden, in sich schwebenden Wesenheit, die, mag auch der metaphysische Charakter mit noch so starken Ausdrücken abgelehnt werden, doch in Wahrheit ein, wenn auch noch so verdünntes und schattenhaftes metaphysisches Etwas ist. Unwillkürlich tritt dies in der Ausdrucksweise der Transzendentalisten zutage; so wenn Rickert, so antimetaphysisch auch seine Erkenntnistheorie gerichtet ist, dennoch sagt, daß die Wahrheit „in jenseitiger Hoheit thront"; daß der „Sinn" hoch über allem Menschlichen liegt; daß der Wert „aus seiner transzendenten Höhe" nicht ins Subjekt herabgezogen werden darf.[1])

Oder man nehme irgendeinen arithmetischen Satz: etwa $3 + 4 = 7$. In einer rein intelligenzlosen Welt würde von einem Gelten dieses Satzes zu reden völlig sinnlos sein. Wohl würde das Viele, das es in einer solchen Welt gäbe, in seinem Vielheitsverhältnis so geartet sein, daß der Satz: $3 + 4 = 7$ von ihm zuträfe. Das heißt: die Seinsverhältnisse in dieser Welt wären so be-

[1]) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie; Kantstudien, Bd. 14 (1909), S. 210 f., 217. Die schroffe Ablehnung der Metaphysik kommt z. B. im „Gegenstand der Erkenntnis", 3. Aufl., S. 263 f., 285 zum Ausdruck.

schaffen, daß der Satz: $3 + 4 = 7$ in ihnen „fundiert" wäre. Mit nichten aber könnte in einer solchen Welt davon die Rede sein, daß diese Seinsverhältnisse und das in ihnen Fundierte Geltung haben.

In einer solchen Welt gäbe es kein Übergehen vom Sein zum Gelten.

Ich wüßte nicht, was in einer solchen Welt dazu nötigen sollte, von den tatsächlich vorliegenden Beziehungen, von den Seinsverhältnissen überzugehen zu dem Begriff von Geltungszusammenhängen. Nirgends wäre in einer solchen Welt ein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß man bei dem Begriff der Seinsverhältnisse nicht stehen bleiben dürfe, und daß man noch dazu ein ideales Reich der Geltungen anzunehmen habe. Mit dem Begriff der Seinsverhältnisse wäre dann alles erschöpft, was in einer solchen Welt hinsichtlich ihrer Beziehungen vorläge.

Hinübergleiten in metaphysische Geltungen.

Nun könnte aber der Gegner erwidern, daß es in einer Welt, in der es keine denkenden Intelligenzen gäbe, darum nicht an immanenter Logik zu fehlen brauche. Es komme für den Begriff der Geltung nur darauf an, daß die Welt nach logischen Verhältnissen geordnet sei, daß sie „Logos" in sich schließe, nicht darauf, daß es denkende Subjekte, Denkakte, Denkerlebnisse gebe. Sobald das Logische als dem Seienden immanent angenommen werde, sei ebendamit das Logische auch als geltend gesetzt. Ich erwidere mit der Frage: was heißt es in diesem Falle, daß das Logische gelte? Was kann es allein heißen? Soviel ich sehe, nur dies, daß das Logische zur Wesensgesetzlichkeit des Seienden gehört oder vielleicht geradezu die Wesensgesetzlichkeit des Seienden ausmacht. Jedermann sieht, daß damit eine metaphysische Bedeutung der Geltung angenommen wäre. Der Gegner, der das Gelten von keinem psychologischen Sein abhängig machen will, wäre in die noch mehr gefürchtete metaphysische Sphäre hineingeraten. Hegel oder Hartmann könnten von ihrem Standpunkte aus sagen, daß die logischen Ideen Geltungen seien. Damit wäre gesagt, daß sie sei es die Substanz oder doch ein wesentliches Moment des Seienden sind. Dagegen bestünde keinerlei Veranlassung, von dem Logischen als der Substanz oder einem wesentlichen Moment des Seienden überzugehen zu dem Begriff eines besonderen, von dem metaphysischen Sein abgelösten, rein in sich schwebenden Geltungszusammenhanges. Erst wenn es in der Welt außer dem Logischen überhaupt auch noch denkende

Subjekte gibt, kann von dem Gelten des Logischen in eigentlichem Sinne die Rede sein.

Das Gelten ist also an die wahrhafte und wirkliche Existenz von denkenden Subjekten, von anerkennenden Ichen gebunden. Das Unwirkliche ist eine falsche Vornehmheit, mit der sich das Reich der Geltungen umgibt. Es ist an eine psychologische Wirklichkeit geknüpft.

Ob es Gelten ohne Geltungsgebiet gibt.

5. Ich fasse jetzt die andere Richtung ins Auge, in der das Gelten in notwendiger Beziehung zum Seienden steht. Das Gelten eines Inhalts würde seinen Sinn verlieren, wenn nicht ein Gebiet des Seienden vorhanden wäre, von dem der Inhalt gilt. Nur im Hinblick auf ein seiendes Geltungsgebiet kann ein Inhalt als geltend hingestellt werden. Ohne eine entsprechende Seinssphäre, innerhalb deren das Geltende sich zu verwirklichen vermöchte, sänke das Geltende zu Spiel und Spaß herab.

Beispiel: Gesetz der Schwere.

Es stehe etwa das Gesetz der Schwere in Frage. Man nehme an: es gebe keine Masse und keinen Raum. Alles Sein wäre reine Innerlichkeit, geistiges Weben und Wogen in sich selbst; oder auch: alles Sein würde in Tönen bestehen. Und man nehme dies in strengstem Sinne: auch in der Weise des Keimes, der Angelegtheit, der Möglichkeit wäre im Seienden nichts von Masse und Raum zu finden. Masse und Raum stünden mit den Gesetzen des Seienden im Widerspruch. Nun frage man sich, ob in einer solchen Welt von einem Gelten des Gesetzes der Schwere die Rede sein könnte. Wenn bei einer solchen Beschaffenheit des Seins durch irgendein Wunder die Geltung des Gesetzes der Schwere auftauchte, so wäre dies ein falsches Gelten. Und falls sich in einer solchen Welt irgendein wissenschaftliches Genie die darin unmöglichen Seinsweisen des Raumes und der Materie ersänne und sich das Gesetz der Schwere als gültig für diese Sphäre ausdächte, so wäre dann eben das Phantasiedasein dieser ausgesonnenen Welt dasjenige Seiende, von dem der Satz vom Gesetze der Schwere gelten würde.

Beispiel: arithmetische Sätze.

Ähnlich wäre hinsichtlich arithmetischer Sätze zu sprechen. Wenn ich den Fall annehme, daß das Seiende nicht in dem Sinne der Einheit und Vielheit, sondern gänzlich anders geordnet wäre, derart, daß das Eine und Viele in die Sphäre des Unmöglichen und Widersinnigen gehören würde, so wäre auch das Gelten arith-

metischer Sätze ausgeschlossen. Die Arithmetik wäre dann gänzlich ausgelöscht. Und falls in einer solchen Welt sich ein erfinderisches Genie eine Arithmetik ersänne, so wäre von dem Gelten dieser Arithmetik genau so zu urteilen, wie wenn sich in unserer Welt jemand etwa eine Psychologie der Engel und Teufel ausdächte: die Phantasiewelt dieser erfinderischen Köpfe wäre dann diejenige Seinssphäre, von der jene Arithmetik und diese Engels- und Teufelspsychologie gelten würde.

Und nehmen wir endlich an: das Sein wäre durch und durch antilogisch, absurd und wahnsinnig; Logik wäre in allem Seienden ein Unerhörtes: so wäre damit die Geltung des Logischen ausgelöscht. In einer metaphysisch-unseligen Welt des logischen Widersinns würde das Furchtbare bestehen, daß auch der Satz des Widerspruchs einfach tot wäre.

Man täuscht sich hierüber oft, weil das Gelten der geometrischen, arithmetischen, logischen Wahrheiten etwas derart Selbstverständliches ist und etwas derart unwidersprechlich Zwingendes mit sich führt, daß die Vorstellung entsteht: auch wenn dem Gelten dieser Wahrheiten der Wirklichkeitsboden, der ihnen Erfüllung bringt, entzogen wäre, so würden sie trotzdem gelten. Sobald man aber Ernst macht mit dem Gedanken eines antigeometrisch, antiarithmetisch, antilogisch gearteten Seins, wird man sich sagen, daß innerhalb eines solchen Seins es mit dem Gelten jener Wahrheiten zu Ende sein würde.

Das Gelten der mathematischen Sätze.

6. Doch werden die Vertreter der neuen Lehre vom Gelten sich hierdurch kaum für widerlegt halten. Sie werden wahrscheinlich mit erneutem Nachdruck auf die Mathematik hinweisen und uns entgegenhalten, daß es für die mathematischen Wahrheiten kein Seinsgebiet gebe, auf dem sie ihre Erfüllung finden könnten.

Gegnerische Auffassung.

Nirgends gibt es, so wird uns entgegengehalten, ein reines Dreieck, einen exakten Kreis. „Es gibt ja bekanntlich — so heißt es bei Meinong — nichts wirklich Kreisrundes, nichts, das von geraden Linien begrenzt wäre, noch weniger also gleichseitige oder gleichschenklige, ebensowenig kongruente oder ähnliche Dreiecke.“[1]) Es fehlt also an einem Wirklichen von der Beschaffen-

[1]) Meinong. Über die Stellung der Gegenstandstheorie, S. 41. Ähnlich bei Bruno Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 115 f.

heit, wie sie von den Sätzen der Geometrie überall gemeint ist. Das Gelten der geometrischen Sätze scheint sich somit nicht auf ein Wirkliches zu beziehen, sondern nur ein Sichselbstgenugsein des Geltens besagen zu können.

Und ähnlich kann uns von der Arithmetik entgegengehalten werden, daß es nirgends im wirklichen Sein reine Zahlverhältnisse gibt. Die Arithmetik behauptet: $3 + 4 = 7$ und will damit, ohne Rücksicht auf irgendwelche Gegenstände, rein nur von den Zahlengebilden als solchen etwas aussagen. Zahlengebilde als solche aber sind im Seienden unaufweisbar. Also scheint nur die Annahme übrig zu bleiben, daß die Arithmetik, wie sich Meinong ausdrückt, eine „daseinsfreie" Wissenschaft ist. Die Gegenstände übrigens, an denen die Zahlengebilde wirklich werden, sind keineswegs notwendig immer Dinge. Ebensogut können Eigenschaften, Tätigkeiten, Beziehungen gezählt, addiert, multipliziert werden. Drei Spektra, jedes mit sieben Farben angesetzt; drei Versuchspersonen, jede zehn Unterscheidungsakte vollziehend; drei Personen, jede in drei Abhängigkeitsverhältnissen stehend: hier besteht das, was multipliziert wird, der Reihe nach in Eigenschaften, Tätigkeiten, Beziehungen.

Der Gesichtspunkt der Wesensgesetzlichkeit.

Ich will zugeben, daß es in der Erfahrung keine vollkommen genaue Entsprechung des geometrischen Dreiecks gibt. Wohl aber steckt doch (wenn ich mich zunächst so ausdrücken darf) das reine Dreieck in dem Erfahrungsraum drinnen. Die unreinen, groben, ungefähren Dreiecke des phänomenalen Raumes richten sich nach den dem reinen Dreieck innewohnenden Gesetzmäßigkeiten. Was die Geometrie von dem Dreieck lehrt, schwebt keineswegs irgendwo in einer idealen Sphäre, sondern es gehört zur Wesensgesetzlichkeit des Erscheinungsraumes (gleichviel ob ich ihn als Gesichts- oder als Tastraum ins Auge fasse). Ich sehe die Sätze der Geometrie als Aussagen über die Wesensgesetzlichkeit des phänomenalen Raumes an.

Und mehr noch als das. Wenn man einen transsubjektiven (physikalischen oder metaphysischen) Raum annimmt und sich den transsubjektiven Raum wesentlich im Sinne des phänomenalen Raumes vorstellt, dann betreffen die Sätze der Geometrie auch die Wesensgesetzlichkeit dieses Raumes. Und die ganze mathematische Physik ist ein Beweis dafür, daß der Naturforscher von

der Geometrie (und ich darf hinzufügen: von der Mathematik überhaupt) ohne weiteres voraussetzt, daß der transsubjektive Raum und somit auch die in ihm vorgehenden Bewegungen durch die in der Geometrie (und Mathematik überhaupt) festgelegten Wesensgesetzlichkeiten bestimmt sind.

Stumpf.

Hier liegt es nahe, die Auffassung Stumpfs heranzuziehen. Zunächst hat es den Anschein, als ob ich mich in den schärfsten Gegensatz zu Stumpf setzte. Denn Stumpf leugnet, daß der Gegenstand der Geometrie der „phänomenale Raum" sei. Die Geometrie „untersucht den phänomenalen Raum ebensowenig wie den realen". Vielmehr hat die Geometrie es nur, wie er in Übereinstimmung mit Locke, Kant und vielen Anderen lehrt, mit Gebilden auf Grund von Definitionen zu tun. Die Untersuchungen der Geometrie entscheiden „nicht über Eigenschaften existierender, sondern über die gedachter, hypothetischer, durch Definitionen willkürlich erzeugter Raumgebilde". Hiernach würde also der Gegenstand der Geometrie einem Idealreich von Wahrheiten angehören. Allein genauer zugesehen, nähert sich Stumpf doch dem (wenn ich kurz so sagen darf) realistischen Standpunkte. Denn die Abstraktionen und Definitionen, die der Geometrie zugrunde liegen, sind, wie er hervorhebt, aus dem „Erscheinungsraume" gewonnen. Die Raumgebilde der Geometrie sind „ein aus dem empirischen Anschauungsinhalte durch Definitionen gebildeter Gegenstand".[1]) Somit sind doch die geometrischen Raumgebilde in dem phänomenalen Raume gegründet. Sie sind (so glaube ich im Sinne der Darlegungen Stumpfs sagen zu dürfen) gleichsam das ideale Gerüste des phänomenalen Raumes. So scheint also der Standpunkt Stumpfs doch nicht allzuweit von der Auffassung abzuliegen, wonach die Geometrie die Wesensgesetzlichkeit des phänomenalen Raumes zum Gegenstande hat.

Das Arithmetische als wesensgesetzlich.

Und Ähnliches gilt von den Sätzen der Arithmetik. Reine Zahlenverhältnisse freilich werden uns in der Wirklichkeit nirgends geboten. Das Eins, Zwei, Drei tritt immer in konkreter Gestalt auf, vorzugsweise in Dingen. Doch aber richtet sich das Viele überall, wo es solches gibt, nach den arithmetischen Sätzen. Die arithmetischen Verhältnisse sind dem Vielen als solchem immanent. Das Viele, welche konkrete Gestalt es auch haben mag, trägt die

[1]) Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 66 f., 73, 76 f.

ganze Arithmetik als seinen „Sinn“ in sich. So trägt denn auch niemand Bedenken, die vielen Dinge, mit denen er es jeweilig zu tun hat, gemäß den Sätzen der Arithmetik zu behandeln. Kurz: es ist die Wesensgesetzlichkeit des Vielen als solchen, was die Arithmetik feststellt. Dabei ist es ganz einerlei, ob das Viele der Erscheinungswelt angehört oder transsubjektiver Art ist.

Somit schweben auch die Zahlengebilde der Arithmetik keineswegs selbstgenugsam in sich; sondern sie bilden die Wesensgesetzlichkeit des Vielen als Vielen.

Zusammenfassung.

7. So kommt es also zu logischem Gelten nur innerhalb des denkenden Bewußtseins, nur innerhalb der anerkennenden Vernunft; sei es die Vernunft endlicher Wesen, sei es die Weltvernunft. Nur innerhalb solcher Seinssphäre gibt es ein Zustandekommen von Geltung, von logischem Wert. Zugleich aber ist das im denkenden Bewußtsein sich vollziehende Setzen von Geltung oder Wert daran geknüpft, daß eine Seinssphäre vorhanden ist, in der sich das Geltende, der logische Wert verwirklicht, oder die doch hierfür die Verwirklichungsmöglichkeit in sich schließt. Eine solche Seinssphäre aber darf dem Logischen nicht ausschließend gegenüberstehen. Vielmehr können sich die logischen Geltungen nur dadurch in ihr verwirklichen, daß sie, insoweit dies geschieht, selbst logischer Art ist. Nur insofern die Seinssphäre von Logos durchsetzt ist, bildet sie einen tauglichen Boden für die Verwirklichung der logischen Geltungen. Weiter als bis zu diesem Ergebnis, das naturgemäß viele Fraglichkeiten übrig läßt, führt die gegenwärtige Erwägung nicht.

So steht uns denn fest: das logische Gelten kann nicht als ein dem Seienden entgegengesetztes Gebiet, nicht als ein besonderes Reich des Nichtwirklichen, nicht als ein Außer- oder Überseiendes gedacht werden. Soll der Begriff des Geltens zustandekommen, so muß ein Geltung-setzendes Denken als subjektive Seinssphäre und ein Verwirklichungsgebiet als transsubjektive Seinssphäre gedacht werden. Das Gelten als Nichtwirkliches hebt sich auf; oder vielmehr: der Begriff des Geltens entsteht überhaupt nicht, wenn der Boden des Seienden weggezogen wird. Er wird zu einem bloßen Wort. Rickert pflegt von dem „in sich ruhenden Wert“ zu sprechen,[2]) und er meint damit den von allem

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 279, 281, 285.

Seienden abgelösten Wert. Kaum vor etwas anderem warnt er so stark wie davor, das Geltende in ein „Reales“ umzudeuten. Soviel ich sehe, kann dem Werte nur dann das „Insichruhen“ zuteil werden, wenn er innerhalb des Seienden ersteht.[1])

Das Unmögliche.

8. Noch an eine wichtige Frage ist heranzutreten. In zahllosen Fällen denken wir Unmögliches, also erst recht Unwirkliches. Wenn alles Erkennen, wie ich behaupte, Seiendes meint, wie ist das Denken des Unmöglichen zu verstehen?

Es ist unmöglich, daß A Nicht-A ist. Es ist unmöglich, daß die Winkelsumme eines Dreiecks mehr oder weniger als 180 Grad beträgt. Es ist unmöglich, daß sich die Sonne um die Erde bewegt. Es ist unmöglich, daß Caesar nicht gelebt hat. Diese Erkenntnisse meinen ausdrücklich ein Nichtseiendes. Es sind richtige Erkenntnisse, sie haben Geltung; aber es gibt doch offenbar keine Seinssphäre, von der sie gelten.

Aber noch mehr: ich kann das Unmögliche auch in seinen Folgerungen entwickeln, ich kann es durchdenken. Beständig verfährt die Wissenschaft in dieser Weise: überall dort nämlich, wo mit Bewußtsein von der Annahme eines Unmöglichen ausgegangen wird, um die widersinnigen oder doch mit der Erfahrung widerstreitenden Folgerungen daraus zu ziehen und so mittelbar die Richtigkeit der gegenteiligen Annahme zu beweisen. Aber auch abgesehen davon ist es häufig für die Wissenschaft interessant, zu fragen, welche Folgeerscheinungen eintreten würden, wenn ein unmöglicher Fall stattfände. Was wäre eingetreten, wenn es keinen Luther gegeben hätte? Wie würde das menschliche Bewußtsein aussehen, wenn ihm die Erinnerung fehlte? Welche Veränderung würde die Natur aufweisen, wenn irgendein Naturgesetz aufgehoben würde oder eine Umgestaltung erführe? Nebenbei: ich rede hier überall von Unmöglichem und nicht bloß von Unwirklichem; denn es hat doch die denknotwendige Bearbeitung der Erfahrungstatsachen zu den Ergebnissen geführt, daß Luther existiert hat, daß das menschliche Bewußtsein Erinnerung besitzt, daß diese und keine anderen Naturgesetze bestehen. Sollte aber jemand sagen, daß hier nur von Unwirklichem

[1]) Schon im 3. Bande des „Systems der Ästhetik“ habe ich die „neue Lehre vom Gelten“ im wesentlichen nach denselben Gesichtspunkten einer Kritik unterzogen (S. 494 ff.).

geredet werden dürfe, so genügt auch der Begriff des Unwirklichen für unseren Zusammenhang vollkommen. Denn der springende Punkt ist dies, daß es Erkenntnisse gibt, die sich auf Nichtseiendes, auf Unwirkliches beziehen.

Machen wir uns zunächst klar, daß das Denken des Denkunmöglichen nur unter der Bedingung vollziehbar ist, daß das Denkunmögliche verneint wird. Erst dadurch, daß das Denkunmögliche als nichtgeltend behauptet wird, ensteht eine sich auf das Denkunmögliche beziehende Erkenntnis. Nicht der Satz: die Winkelsumme eines Dreiecks weicht von 180 Graden ab, kommt in Frage; denn dieser Satz ist eben undenkbar, kann niemals Inhalt eines Denkaktes werden; sondern vollziehbar ist allein der Satz: es ist unmöglich (es wird verneint, es gilt nicht), daß die Winkelsumme eines Dreiecks von 180 Graden abweiche.

Genauer: das Nichtgelten des Denkunmöglichen.

Bei dem Erkennen von Denkunmöglichem handelt es sich also genau gesprochen vielmehr um ein Erkennen des Nichtgeltens des Denkunmöglichen, also um Urteile, die zu den verneinenden Urteilen gehören. Daher lautet die Frage, an die wir herangetreten sind, genau genommen: in welchem Verhältnis zum Seienden stehen diejenigen Erkenntnisse, die das Nichtgelten des Denkunmöglichen behaupten? Handelt es sich nicht hier wenigstens um Sätze, Wahrheiten, Geltungen, Sinnbezogenheiten, die allem Sein fremd sind und ein ideales Reich des Unwirklichen bilden?

Meinong.

Nach Meinong scheint dies in der Tat so zu sein. Er handelt in seiner „Gegenstandstheorie“ von den „unmöglichen Gegenständen“. Er nennt als Beispiele das runde Viereck, das Dreieck mit weniger als 180 Grad Winkelsumme, die unausgedehnte Materie und sieht in solchen unmöglichen Begriffen ein unentbehrliches Erkenntnismittel. Er zählt diese Begriffe zu den „heimatlosen Gegenständen“.[1]) Hiernach scheint es, als ob denkunmögliche Begriffe den Gegenstand des Erkennens bilden könnten; als ob neben den denknotwendigen Begriffen auch denkunmögliche erkannt würden. Man braucht sich nur klar zu machen, was mit denkunmöglichen Begriffen als Gegenständen des Erkennens gesagt wäre, um einzusehen, daß hier mindestens eine ungenaue Redeweise vorliegt. Ein rundes Viereck kann ich doch nur in dem Sinne zum Gegenstand des Erkennens machen, daß ich das

[1]) Meinong, Über die Stellung der Erkenntnistheorie, S. 14 ff.

Nichtgelten des Urteils: „das Viereck ist rund" meine. Denkunmögliche Gegenstände positiv denken: das ist schlechtweg unvollziehbar; dies würde Selbstvernichtung des Denkens bedeuten. Nur in der Weise eines Urteils, und zwar eines verneinenden, das heißt: das Nichtgelten des Denkunmöglichen aussprechenden Urteils kann ich mein Erkennen auf das Denkunmögliche richten.

Das in dem Nichtgelten des Denkunmöglichen implizite gesetzte Wirkliche.

Und jetzt ist endlich die Hauptsache hervorzuheben. In zweifacher Richtung stehen die Erkenntnisse, die das Nichtgelten eines Denkunmöglichen zum Inhalte haben, mit dem Seienden in Beziehung. Erstens ist mit jeder solchen Erkenntnis gesagt, daß vom Bewußtsein des Urteilenden die Unvollziehbarkeit einer Denkverknüpfung erlebt wird. Urteile ich: es ist unmöglich, daß das Viereck rund ist (abgekürzt: das Viereck ist unmöglich rund; noch abgekürzter: das Viereck ist nicht rund), so liegt darin, und zwar nicht erfahrungs-, sondern wesensmäßig, daß jedes Bewußtsein, indem es versucht, „Viereck" und „rund" denkend zu verknüpfen, das Scheitern dieses Versuches erlebt.

Dies ist die Beziehung dieser Art Erkenntnisse zu der subjektiven Wirklichkeitssphäre. Es fehlt aber auch nicht an einer Wirklichkeitssphäre, von der diese Erkenntnisse gelten. Indem geurteilt wird: es ist unmöglich, daß Luther nicht gelebt hat, oder daß sich die Sonne um die Erde dreht, so ist damit (wie mit jedem negativen Urteil) sinngemäß eine positive Kehrseite verknüpft. Mit der Unmöglichkeit eines bestimmten Nichtgeltens ist sinngemäß zugleich ein positives Gelten implizite mitgesetzt: daß nämlich Luther existiert hat, und daß sich die Erde um die Sonne bewegt. Jedes Urteil also, welches das Nichtgelten eines Denkunmöglichen ausspricht, führt mit sich das Gelten seiner positiven Kehrseite hinsichtlich der entsprechenden transsubjektiven Seinssphäre.

Sonach besteht auch im Hinblick auf die das Denkunmögliche betreffenden Erkenntnisse nicht die geringste Veranlassung, sich auch nur nach der Möglichkeit einer idealen oder unwirklichen Sphäre umzusehen, in der diese Erkenntnisse ihr Bestehen haben sollten. Auch sie sind in ihrem Bestehen an das Seiende gekettet. Sie haben Seinsbedeutung.

Rickert fragt: „Will Volkelt jeder Wissenschaft verbieten, Begriffe zu bilden, denen keine Realität entspricht?" Und er fährt fort: „Vor den Konsequenzen eines solchen Begriffsrealismus

würde wohl der radikalste Ontologist und Metaphysiker zurückschrecken."[1]) Meine Antwort hierauf lautet gemäß den Darlegungen dieses Kapitels, daß ich hiervor nicht zurückschrecke.

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom Denken als ökonomischem Verfahren.

Neue Aufgabe.

1. In den Auseinandersetzungen mit der Transzendentalphilosophie und verwandten Richtungen befand ich mich mit den gegnerischen Anschauungen doch in dem grundwesentlichen Stücke auf gemeinsamem Boden, daß die logische Notwendigkeit, das logische Gelten eine ursprüngliche, nicht weiter begründbare, nicht weiter ableitbare Wesenseigentümlichkeit der Erkenntnis ist. Jetzt dagegen will ich mich mit Anschauungsweisen auseinandersetzen, die keine ursprüngliche logische Notwendigkeit anerkennen; die das logische Gelten auf empirische Ansprüche gewisser Art zurückführen; die in dem Denken eine im Grunde alogische Verfahrungsweise erblicken. Folgerichtigerweise müßten alle radikalen Empiristen, d. h. alle Empiristen, die in der reinen Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle sehen, wofern sie überhaupt noch irgendein Erkenntnisverfahren als Denken bezeichnen wollen, zu einer solchen Anschauungsweise kommen. Die Anerkennung der Ureigentümlichkeit des Logischen verträgt sich schlechterdings nicht mit einem Standpunkt, der alle Erkenntnis ausschließlich aus reiner Erfahrung zustande kommen läßt. Es muß daher das Denken, wenn es mit diesem Standpunkte verträglich werden soll, abgeschwächt, entnervt, um seine Wesenseigentümlichkeit — eben um den Logos — gebracht werden. Mit diesen Entnervungsversuchen des Denkens habe ich es im Folgenden zu schaffen. Ich habe hierüber in früheren Veröffentlichungen schon zweimal gehandelt.[2])

Das Verallgemeinern: kein Ersatz der Denknotwendigkeit.

2. Eine Abschwächung des Logischen liegt schon dort vor, wo das Denken ausschließlich in das Verallgemeinern gesetzt wird. Zweifellos bildet an dem denknotwendigen Verknüpfen,

[1]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 353.

[2]) In dem Aufsatz „Das Denken als Hilfsvorstellungstätigkeit und als Anpassungstätigkeit" (Zwei Artikel; Zeitschrift für Philosophie, Bd. 96 und 97) und in den „Quellen der menschlichen Gewißheit" (S. 82—96).

wie wir noch weiterhin sehen werden, das Erheben ins Allgemeine eine wesentliche Seite. So wahr das Denken überall von der Tendenz geleitet ist, Zusammenhang hervorzubringen, so unabtrennlich ist mit allem Denken die Tendenz verknüpft, die Gegenstände unter Arten und Gattungen zu bringen, aus der Mannigfaltigkeit das Identische herauszuheben, kurz das Allgemeine zu denken. Ebensosehr aber leuchtet ein, daß mit dem Verallgemeinern für sich noch keineswegs das Wesen der logischen Notwendigkeit getroffen ist. Das Verallgemeinern für sich kann auch, wie wir gesehen haben, von der Selbstgewißheit des Bewußtseins geleistet werden. Gemeinsame Merkmale herauszuheben, ist ein Verfahren, das bereits auf vorlogischer Stufe vorkommt. So läßt sich denn auch mit dem Verallgemeinern als solchem nicht der kleinste Schritt über die Erfahrung hinaus rechtfertigen. Alles, was das transsubjektive Minimum in sich schließt, wäre auf dem Wege des Verallgemeinerns schlechtweg unerreichbar. Durch Verallgemeinern des Gegebenen kann ich weder zu dem Gedanken anderer Iche, noch zu der Annahme transsubjektiver, beharrender Wesenheiten, noch zu der Überzeugung von der gesetzmäßigen Ordnung des Geschehens gelangen. Aber auch innerhalb des Gegebenen würde ich mit der Richtschnur des Verallgemeinerns als solchen gänzlich rat- und richtungslos bleiben. Richtung und Ziel kommt in das Verallgemeinern erst durch die logische Notwendigkeit. Dem Verallgemeinern als solchem ist durch das Ordnen der Dreiecke nach ihrer Farbe, der Tiere nach der Stimme, der Menschen nach der Gestalt ihrer Nase, der Gletscher nach der Häufigkeit ihres Begangenwerdens, der Staaten nach der Zahl der darin verbreiteten Schmetterlingsarten genau ebenso Genüge geschehen, als wenn ich diese Gegenstände nach wesenhaft-sachlichen Einteilungsgründen ordne.

Es ist sonach ein Wenden des Denkens ins Oberflächliche, wenn das Verallgemeinern als Kern des Denkens angesehen wird. Gerade der springende Punkt, die treibende Kraft, der erleuchtende Sinn des Denkens ist dabei übersehen. Von zwei Seiten aus machte sich uns dies einleuchtend: jedes Erschließen von Unerfahrbarem wäre dann ausgeschlossen, und das Verallgemeinern selbst wäre zu völliger Richtungslosigkeit verurteilt.

Es ist prinzipiell dasselbe, wenn das Wesen des Denkens als Einteilen nach Arten und Gattungen angesehen wird. Auch wenn das Denken in das Bringen des Neuen, des Unbekannten unter das Bekannte gesetzt wird, so ist dies nur ein besonderer Fall des Verallgemeinerns oder Einteilens. Ich bin etwa bei einem Kunstblatt zweifelhaft, zu welcher Art von Vervielfältigung es gehöre. Nach näherer Prüfung oder auch nachdem ich mich habe belehren lassen, bringe ich das Blatt unter die Bezeichnung „Radierung". Hiermit ist eine Verallgemeinerung, genauer: eine Eingliederung eines Unbekannten in eine bekannte Gattung vollzogen.

Belege aus der Geschichte des Denkens.

Begreiflicherweise findet sich diese Abschwächung des Denkens zum Verallgemeinern besonders bei empiristisch gerichteten Philosophen. Locke beispielsweise setzt das Ziel des „beweisenden Erkennens" (demonstrative knowledge) in das mittelbare Finden von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Vorstellungen.[1]) Überall, wo das Erklären der Erscheinungen als ein Beschreiben der Tatsachen und insbesondere der Gleichförmigkeiten in ihrem Zugleich- und Nacheinandersein aufgefaßt wird, kann die Leistung des Denkens im Grunde nur als ein Herauslösen des Gemeinsamen, als ein Ordnen nach Ähnlichkeit und Gleichheit angesehen werden. Zur Anerkennung der synthetischen Stoßkraft des Denkens kann es folgerichtigerweise hier nicht kommen. Man mag sich bei August Comte, John Stuart Mill, Alexander Bain umsehen: nirgends findet sich hier die Anerkennung des Knüpfens von denknotwendigen Zusammenhängen. Besonders deutlich ist die von Herbert Spencer geführte Sprache: Erkennen ist dasselbe wie „Klassifizieren oder Zusammenordnen des Gleichen und Trennen des Ungleichen". Alle Erklärungen der Natur sind nichts als „sukzessive Einschließungen von speziellen Wahrheiten in allgemeine Wahrheiten und von allgemeinen Wahrheiten in noch allgemeinere Wahrheiten".[2]) Ebenso deutlich heißt es bei Hans Cornelius: Erklärung ist gleichbedeutend mit „vereinfachender zusammenfassender Beschreibung unserer Erfahrungen".[3]) Und hier-

[1]) Locke im 4. Buch seines Essay concerning human understanding (Kapitel 2, § 2; Kapitel 4, § 5 ff.).

[2]) Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie; übersetzt von Vetter (Stuttgart 1875); S. 73, 140 und sonst.

[3]) Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., S. 40 ff. Hans Voltz, ein Schüler von Laas, hält es für sonnenklar, daß Wissenschaft in nichts

her gehört es auch, wenn Nietzsche die Logik als eine „Schematisier- und Abkürzungskunst" auffaßt.[1]) Im Empiriokritizismus und in den verwandten Richtungen findet sich diese Abschwächung der Denknotwendigkeit in noch wesentlich verschärftem Maße. Davon wird weiterhin die Rede sein. Hier mag nur auf Poincaré als auf ein lehrreiches Beispiel hingewiesen werden. An das Experiment als „die einzige Quelle der Wahrheit" hat sich die Verallgemeinerung zu schließen. Durch die Verallgemeinerung entstehen die Voraussagen des Physikers.[2]) Ich wäre begierig, zu erfahren, wie Poincaré es anstellt, um durch das alleinige Mittel des Verallgemeinerns aus einem Experiment eine Voraussage zu machen. Jedes Experiment ist, als reine Erfahrung betrachtet, ein Haufe von Gegebenheiten. In dem Verallgemeinern als solchem ist schlechterdings kein Fingerzeig darüber enthalten, welche Seiten an diesem Haufen verallgemeinert werden sollen. Poincaré hat ein Gefühl hierfür. Er sagt sich: irgendein Ausleseprinzip muß es geben, wenn das Verallgemeinern nicht völlig richtungslos verlaufen soll. Und so erscheint denn bei ihm völlig unvermittelt der Glaube an die Einheit und Einfachheit der Natur. Dies sei das Kriterium, nach dem sich das Verallgemeinern zu richten habe. Mit keinem Wort aber ist angedeutet, woher der reine Erfahrungsstandpunkt dieses Ausleseprinzip nimmt, und wie er es rechtfertigt. Die Einführung dieses Ausleseprinzips ist vielmehr das unfreiwillige Eingeständnis, daß mit der reinen Erfahrung samt der Verallgemeinerung nicht auszukommen ist.

Leitende alogische Gesichtspunkte.

3. Machen wir uns die Lage klar, in der sich der radikale Empirist befindet, wenn ihm die Einsicht aufgeht, daß zu der reinen Erfahrung augenscheinlich leitende Gesichtspunkte, entscheidende Kriterien hinzutreten müssen, nach denen die Erfahrungstatsachen in Verknüpfung zu bringen sind. Die Wissenschaften, so sagt er sich, richten sich nach gewissen Maximen der Auslese, nach gewissen Bewertungsgrundsätzen.

anderem besteht als im Subsumieren von bisher unbekannten Tatsachen unter bekannte (Ethik als Wissenschaft: mit besonderer Berücksichtigung der neueren englischen Ethik [1886]; S. 7, 11 f.).

[1]) Nietzsche, Werke. Bd. 13. S. 85 und sehr oft in ähnlicher Weise.

[2]) Henri Poincaré, Wissenschaft und Hypothese; übersetzt von Lindemann (1906); S. 142 ff.

Und so sieht sich der Empirist vor die Aufgabe gestellt, darüber Auskunft zu geben, nach welchen Auslesegrundsätzen, nach welchen Gesichtspunkten für Heranziehen und Beiseitelassen, für Zerlegen und Fortschreiten die Erfahrungstatsachen bearbeitet werden müssen, damit Wissenschaft entstehe. Dabei ist zu bedenken, daß für den reinen Empirismus das Zuhilfenehmen der logischen Gesetzlichkeit des Denkens ausgeschlossen ist. Die leitenden Gesichtspunkte, nach denen er sucht, können nur außerhalb des Logischen liegen. Nur alogische Bedürfnisse des wissenschaftlichen Menschen dürfen herangezogen werden.

Ein solches alogisches Bedürfnis wird, wie wir gesehen haben, von Manchen schon in dem vorhin betrachteten Zuordnen des Neuen, des Unbekannten zu dem Bekannten, in dem Gruppieren nach Ähnlichkeit und Unterschied, kurz in dem Verallgemeinern gefunden. Allein es hat sich gezeigt, daß dieses Bedürfnis auch vom Standpunkte des Empirismus aus nicht ausreicht, um die Verknüpfungen der Wissenschaften zu erklären. Denn mit der Einführung dieses Bedürfnisses ist noch nicht das Geringste darüber gesagt, nach welcher Auslese die Erfahrungstatsachen herangezogen und nach welchen Richtungen sie gruppiert, unterschieden, zusammengefaßt werden sollen, damit Wissenschaft daraus hervorgehe. Es kommt also alles darauf an, daß alogische Gesichtspunkte, alogische Bedürfnisse aufgewiesen werden, nach denen sich das Gruppieren, Unterscheiden und Zusammenfassen der Tatsachen vollzieht.

Kriterium der Einfachheit.

4. Als ein solcher alogischer Gesichtspunkt wird von zahlreichen Vertretern des Empirismus die Einfachheit des Verknüpfens geltend gemacht. Den größten Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung, auf Wahrheit, hat diejenige Verknüpfung von Tatsachen, die alle anderen an Einfachheit übertrifft.

Dabei ist natürlich Einfachheit nicht in logischem Sinne zu nehmen. Sobald irgendein Mannigfaltiges unser wissenschaftliches Betrachten darum zu einheitlicher Verknüpfung hintreibt, weil in dem vorliegenden Sachverhalte die Notwendigkeit dazu enthalten ist, dann ist denknotwendig an dem Mannigfaltigen eine Vereinfachung eingetreten. Sage ich beispielsweise: in der Natur dieser zwei Sprachen liegt es, daß sie als aus einer gemeinsamen Wurzel abstammend angesehen werden müssen, so hat

mein Denken hiermit das sachlich Notwendige vollzogen. Darin aber besteht ja eben das Logische, daß die Gedankenverknüpfungen der sachlichen Notwendigkeit folgen.

Ebensowenig natürlich darf die Einfachheit auf metaphysische Voraussetzungen gegründet werden. Dies wäre etwa der Fall, wenn von vornherein die Annahme bestünde, daß die Natur überall so einfach als möglich verfährt, überall mit den sparsamsten Mitteln auskommt, überall den kürzesten Weg einschlägt, überall die Unterschiede ausgleicht. Durch derartige Annahmen würde das Vereinfachungsverfahren an eine bestimmte Naturteleologie geheftet erscheinen.

Ökonomisches Kriterium.

Soll der Leitfaden der Einfachheit eine rein alogische Bedeutung haben, so kann er nur besagen, daß von den verschiedenen möglichen Vereinfachungen diejenige zu wählen ist, die für unser Vorstellen mit der größten Lust verknüpft ist. Nach Natur der Sache legt es sich besonders nahe, dabei an die möglichste Mühelosigkeit des Vorstellens, an den geringsten Kraftaufwand, an die größte Bequemlichkeit, an die Befriedigung eines gewissen Ruhebedürfnisses zu denken. Je mehr das Vorstellen mit seiner Kraft haushält, ökonomisch verfährt, desto mehr genügt es den wissenschaftlichen Ansprüchen. Ich will diesen Leitfaden daher, um einen kurzen Namen zu haben, als das ökonomische Kriterium bezeichnen. Das Denken wird gemäß dieser Auffassung zu einem ökonomischen Verfahren gemacht.

Avenarius.

In klassischer Weise (so könnte man beinahe sagen) findet sich in der Jugendschrift von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ — wie schon dieser Titel andeutet — das ökonomische Kriterium als Leitfaden aller Philosophie zur Geltung gebracht. Die Seele „gibt bei einer Mehrheit möglicher Apperzeptionen derjenigen den Vorzug, welche die gleiche Leistung mit einem geringeren Kraftaufwand, beziehungsweise mit dem gleichen Kraftaufwand eine größere Leistung ausführt.“ In diesem „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ liegt die Wurzel aller begreifenden Wissenschaften, insbesondere der Philosophie. Soweit diesem Prinzip nicht genügt wird, entsteht „immer eine mit intellektueller Unlust empfundene Belastung des Bewußtseins“. Wenn Avenarius beispielsweise die Begriffe der Substanz und Kausalität aus dem Inhalt des Gegebenen

ausscheidet, so tut er dies, weil mit dem Hinzuvorstellen von Substanz und Kausalität „mehr Kraft“ auf das Denken des Gegebenen, als nötig ist, verwendet wäre.[1])

Mach. Nicht mit gleicher Reinheit, vielmehr unterschiedslos vermengt mit anderen mehr oder weniger verwandten Leitfäden findet sich das denkökonomische Prinzip bei Ernst Mach ausgesprochen. Eine entscheidende Rolle spielt bei ihm namentlich das vieldeutige Wort „Anpassung“. Bei allem Hinübergleiten aber in verwandte alogische Triebfedern kommt er immer wieder auf die ökonomische Auffassung zurück. Seine philosophische „Grundanschauung“ bezeichnet er als diejenige Anschauung, die „mit dem geringsten Aufwand, ökonomischer als eine andere, dem temporären Gesamtwissen gerecht wird“. So ist für ihn auch das Ich nur eine „ideelle denkökonomische Einheit“. Alle Wissenschaft geht darauf aus, „zur Beseitigung des intellektuellen Unbehagens“ Tatsachen in Gedanken darzustellen.[2]) Insbesondere ist die „Anpassung der Gedanken aneinander“ diejenige alogische Form, unter der die denknotwendige Verknüpfung bei Mach vorkommt. Widerstreitende Gedanken versetzen uns in eine „mehr oder minder quälende Spannung“. Daher streben wir zur „Beseitigung des intellektuellen Unbehagens“ Übereinstimmung der Gedanken untereinander an. Alles Anknüpfen des Unbekannten an Altbekanntes, alles Herausheben des Gleichartigen aus Verschiedenartigem, alle Verminderung der Zahl der leitenden Gedanken fühlen wir als „angenehme Entlastung“. Daher kommt es, daß wir unsere Gedanken „ökonomisieren, harmonisieren, organisieren“.[3])

---

[1]) Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (1876); S. III f., 17, 32. Avenarius scheut davor zurück, das Prinzip der Kraftersparnis geradezu auf „intellektuelle Lust“ zurückzuführen. Er kann in ihr „vorläufig“ nur eine „Begleiterscheinung“ erblicken (S. 76). Alogisch übrigens ist der Leitfaden des geringsten Kraftaufwandes auch ohne die Zurückführung auf Lust.

[2]) Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen; 3. Aufl., S. 18, 25, 238, 243.

[3]) Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl. (1906), S. 164 ff., 176. Ähnlich äußert sich Mach in dem Werk „Die Mechanik in ihrer Entwicklung“ (1883), S. 173 f., 452 ff. Die Vermengung der Gesichtspunkte, von denen der Text spricht, habe ich in dem zweiten Artikel meiner erwähnten Abhandlung (S. 35—38) nachgewiesen.

Noch sei Hans Cornelius hervorgehoben. Das „Ökonomieprinzip" gilt ihm als „die Grundlage alles Begreifens und Verstehens unserer Erlebnisse", als „das Grundgesetz des Verstandes". Dieses Gesetz besagt, daß wir „auf möglichst einfache Weise, mit möglichst geringem Kraftaufwande oder mit möglichster Sparsamkeit zu klassifizieren" bestrebt sind. Wird diesem Gesetze nicht genügt, so tritt ein „Zustand der Unruhe" ein, der den „Wunsch" nach einer diesem Gesetz entsprechenden Zusammenfassung in uns entstehen läßt. Cornelius beruft sich dabei ebensosehr auf Avenarius wie auf Mach.[1] Cornelius.

Eine reine Lusttheorie vertritt Schubert-Soldern. Wie Lust und Unlust überhaupt die „leitende Macht der Innenwelt" ist, so will er sie auch „als maßgebenden Faktor alles Denkens" erweisen.[2] Schubert-Soldern.

Das ökonomische Kriterium liegt jetzt sozusagen in der Luft. Überaus häufig findet man diese Auffassung als unumstößliche Errungenschaft wissenschaftlicher Fortgeschrittenheit angeführt und zugrunde gelegt. Die Denkökonomie ist fast ein Schlagwort geworden, das von vielen Vertretern der empirischen Wissenschaft, ohne daß sie sich über die Tragweite dieses Prinzips und vor allem über sein Verhältnis zum Logischen und zum Wahrheitsbegriff Rechenschaft gegeben haben, in autoritätsgläubigem Nachsprechen angenommen wird.

5. Die Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Kriterium kann für mich hier nicht mehr darin bestehen, daß in Gegensatz zu ihm die sachliche Denknotwendigkeit als das wahre Kriterium erwiesen würde. Denn dies ist ja bereits in den vorausgehenden Erörterungen vom fünften Abschnitt angefangen geschehen. Hier kann meine Aufgabe nur in dem Nachweise bestehen, daß das ökonomische Kriterium gänzlich außerstande ist, von sich aus das Verfahren der Wissenschaften zu leiten. Der wissenschaftliche Forscher würde, wenn er sich neben der reinen Unbrauchbarkeit des ökonomischen Prinzips.

[1] Hans Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft S. 83 ff. — Einleitung in die Philosophie; 2. Aufl., S. 31 ff.

[2] Richard von Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie (1884), S. 110. — Reproduktion, Gefühl und Wille (1887) S. VII, XIII, 39 ff. Welche Vermischungen dabei unterlaufen, habe ich in dem zweiten Artikel meiner erwähnten Abhandlung (S. 49 ff.) gezeigt.

Erfahrung ausschließlich an den ökonomischen Leitfaden halten wollte, teils rat- und hilflos dastehen, teils in der Irre schweifen. Der Schein, daß sich mit dem ökonomischen Kriterium etwas leisten lasse, entsteht nur dadurch, daß, obwohl der Denknotwendigkeit als einem von der reinen Erfahrung wesenhaft verschiedenen Erkenntnisprinzip die Anerkennung versagt wird, dennoch die Denknotwendigkeit als der eigentliche Maßstab in Anwendung tritt.

Entscheidung zwischen Theorien.

Soll zwischen zwei oder mehreren Theorien entschieden werden, so sieht man sich sofort vor die Schwierigkeit gestellt, daß das Kriterium der größten Kraftersparnis vieldeutig und schwankend ist. Eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung erscheint dem Einen bequem, dem Anderen macht sie Mühe. Jener muß, um sie zu verstehen, vielleicht Zwischenglieder einschalten und Hilfsbegriffe heranziehen, während der Andere sie wie im Fluge vollzieht. Ein solcher individuell wechselnder Maßstab würde offenbar zu wahrer Zuchtlosigkeit in der Wissenschaft führen. Auch kann die Sache so liegen, daß nicht einmal dasselbe Individuum mit Sicherheit sagen kann, welche von zwei Theorien dem Vorstellen weniger Anstrengung bereite und ein stärkeres Beruhigungsgefühl zur Folge habe. Dann wäre lähmende Unschlüssigkeit der Erfolg des ökonomischen Prinzips. Auch ist zu bedenken, daß das Kriterium der größten Kraftersparnis nach einer Richtung weisen kann, die auch dem Vertreter dieses Kriteriums als das Gegenteil der Wahrheit gilt. Es ist beispielsweise bequemer, in der Weise der weit überwiegenden Mehrzahl der griechischen Naturphilosophen in den Qualitäten des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten und dergleichen ein Letztes, Unableitbares zu sehen, als sich dem höchst mühsamen und verwickelten Geschäft der Zurückführung der Qualitäten auf Bewegungsunterschiede zu unterziehen. Und gleichfalls ist es bequemer, sich in der Psychologie bei den Vermögen des Verstandes, des Gedächtnisses, der Phantasie usw. zu beruhigen, statt den elementaren Funktionen und ihren verschiedenartigen Verflechtungen und Verschmelzungen nachzugehen. Gemäß dem ökonomischen Kriterium müßte die Naturwissenschaft zum Standpunkte des Aristoteles, die Psychologie zur alten Vermögenslehre zurückkehren. Und zeigt nicht die Geschichte der wissenschaftlichen Theorien, und

zwar besonders in der neuesten Zeit, weit mehr eine Zunahme in den Ansprüchen an die Bewältigungsfähigkeit des Denkens, eine Zunahme in Vielgliedrigkeit und innerer Beziehungsfülle als eine Zunahme an leichter Faßbarkeit? Die Lösungen verfeinern sich immer mehr; sie nehmen immer mehr Unterscheidungen und Verflechtungen in sich auf. Schwierigkeiten werden entdeckt, Zusammenhänge werden vermutet, wo man vorher keine sah. Indem die Theorien dieser Schärfung des Blickes Rechnung tragen, entfernen sie sich naturgemäß immer mehr von der früheren Einfachheit. Diese Tatsache ist natürlich auch den Vertretern des ökonomischen Prinzips bekannt. Was ihnen fehlt, ist die Einsicht in die Unverträglichkeit ihrer Theorie mit dieser ihnen wohlbekannten Tatsache.

So ist also das ökonomische Prinzip das Gegenteil eines eindeutigen und überindividuellen Maßstabes. Und zudem, so sahen wir, ist es ein Maßstab, der zu dem Charakter des zu Messenden — nämlich des wissenschaftlichen Verfahrens — nicht paßt und so teils zu unschlüssigem Stehenbleiben, teils geradezu zum Einschlagen verkehrter Wege verleiten müßte.

Ordnen der Erfahrungstatsachen.

6. Bis jetzt war nur von Theorien die Rede, zwischen denen das ökonomische Kriterium zu entscheiden haben soll. Doch gehen die Ansprüche, die an dieses Kriterium zu stellen sind, bedeutend weiter. Auch alles Ordnen und Verknüpfen der Erfahrungstatsachen müßte sich ausschließlich nach dem ökonomischen Kriterium richten. Es ist unrichtig, wenn von Seite des radikalen Empirismus gesagt wird: das ökonomische Prinzip setze überall „bereits fertige Systeme“ voraus, hinsichtlich deren es seine Entscheidung fälle.[1]) Wenn so gesprochen wird, so steht die Annahme im Hintergrunde, daß der Standpunkt der reinen Erfahrung außer der Erfahrung auch noch das Logische als ein sowohl von der Erfahrung wie auch von dem ökonomischen Prinzip verschiedenes Kriterium zu seiner Verfügung habe. Der radikale Empirist vergißt, daß es für ihn eine eigentümliche logische Notwendigkeit, ein Denken aus sachlichem Zusammenhang heraus nicht gibt, und daß die Aufstellung des ökonomischen Prinzips ja gerade den Sinn hat, an Stelle des der reinen Erfahrung wesenhaft entgegengesetzten logischen Kriteriums ein mit der reinen

[1]) Kleinpeter, Der Phänomenalismus, S. 124.

Erfahrung verträglich scheinendes Kriterium zu setzen. Es bleibt also dabei, daß, wenn die Brauchbarkeit des ökonomischen Prinzips einleuchten soll, diese seine Brauchbarkeit nicht nur an den Theorien und Systemen, sondern ganz allgemein an allem Ordnen und Verknüpfen der Erfahrungstatsachen erwiesen werden müßte.

Stillschweigendes Anwenden der logischen Notwendigkeit.

Es fragt sich etwa, ob die Schmerzen, die jemand fühlt, von einer gutartigen oder einer bösartigen Geschwulst herrühren; oder ob die Pfeiler stark genug seien, eine Last zu tragen; oder ob auf Grund der verdächtigenden Umstände Peter oder Paul als Dieb anzusehen sei; oder ob eine Erziehungsmaßregel die gewünschte Wirkung haben werde. Ich glaube: die Forderung aussprechen, daß diese Fragen rein nach dem ökonomischen Leitfaden beantwortet werden sollen, und den Widersinn dieser Forderung einsehen: ist ein und dasselbe. Dem einen wird diese, dem anderen jene Antwort mehr Kraftersparnis zu versprechen scheinen; ein Dritter wird unschlüssig sein, ob auf dieser oder auf jener Seite mehr Kraftersparnis zu erwarten sei. Kurz, es erscheint geradezu lächerlich, dort, wo Tatsachen nach Kausalität verknüpft werden sollen, auch nur den Versuch zu machen, nach dem denkökonomischen Kriterium vorzugehen. Man pflegt sich freilich über diese Sachlage zu täuschen. Und dies tritt darum so leicht ein, weil auch die Verfechter des ökonomischen Prinzips das kausale Verknüpfen sich stillschweigend und wie selbstverständlich nach der Natur der Dinge, nach der in den Dingen liegenden sachlichen Notwendigkeit, das heißt: nach dem, was durch die im Gegebenen liegenden Anhaltspunkte logisch gefordert ist, richten lassen. Auch der Vertreter des ökonomischen Prinzips verfährt, wenn er einen ursachlichen Zusammenhang feststellen will, in Wirklichkeit so, daß er auf die jeweilige Natur des vorliegenden Falles eingeht, also nach einem Zusammenhang forscht, der zu dem Wesen der in Frage stehenden Erscheinungen stimmt, der dem Allgemeinen, Besonderen, und Individuell-Eigentümlichen des vorliegenden Falles Rechnung trägt. Das heißt: der Forscher bearbeitet vernünftigerweise das jeweilig Gegebene im Sinne des sachlich Geforderten. Und doch dürfte die Sache als Sache auf dem Standpunkte des ökonomischen Prinzips für das ursachliche Verknüpfen überhaupt nicht in Betracht kommen.

Zu allem Überfluß aber liegt noch die böse Tatsache vor, daß das ursachliche Verknüpfen, je weiter die Wissenschaft vorwärts schreitet, in weit überwiegendem Maße zu immer schwierigeren, zusammengesetzteren, feiner ineinandergreifenden Zusammenhängen, also zum Gegenteil von Kraftersparnis gelangt. Das Kriterium der größten Kraftersparnis würde, ernsthaft und folgerichtig genommen und von aller Vermischung mit logischer Notwendigkeit rein erhalten, geradezu zur Faulheit erziehen. Von dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes aus käme keine Beunruhigung in den Fragetrieb. Jedes neue Problem bedeutet eine Fülle von Kraftanspannung. Ließe sich der Mensch allein von dem ökonomischen Kriterium leiten, so müßte er jedes neue Problem fliehen.

Einteilen in Gattungen und Arten.

Und ganz ähnlich müßte gesprochen werden, wenn es sich um das Gliedern in Gattungen und Arten, um das eigentliche Ordnen des Gegebenen handelt. Schon an früherer Stelle (S. 349) habe ich darauf hingewiesen, daß das Verallgemeinern als solches für ein sachgemäßes, sinnvolles Einteilen kein richtunggebendes Kriterium in sich schließt. Stellt man nun das Verallgemeinern unter das ökonomische Kriterium, so ist auch damit nichts geholfen. Im Gegenteil müßte das Kriterium des kleinsten Kraftmaßes, wenn man damit Ernst machte, dazu führen, die handgreiflichsten, oberflächlichsten Einteilungen zu wählen. Es würde ja jeder Antrieb fehlen, den Einteilungsgrund aus den verborgeneren Hintergründen der Erscheinungen, aus den schwierig zu durchschauenden Tiefen des Gegebenen zu schöpfen. Das ökonomische Prinzip enthält nur die eine Weisung in sich, es sich möglichst bequem zu machen. Auf die sachliche Notwendigkeit einzugehen und sich im Einteilen danach zu richten: dies ist ein Gesichtspunkt, mit dem das ökonomische Prinzip nichts zu schaffen hat. Dazu kommt noch, daß auch die reine Erfahrung diesen Gesichtspunkt ausschließt. Weder das ökonomische Prinzip noch die Gewißheitsquelle der reinen Erfahrung enthält also etwas in sich, wodurch sich das Einteilen auf die Natur der Sache, auf die aus der Sache fließende Notwendigkeit hingewiesen sähe.

Die vereinfachende Natur der Begriffe.

7. Wie ist es denn nun aber zu erklären, daß bei so gestalteter Sachlage dennoch so zahlreiche Denker von nicht gewöhnlicher Art sich zum ökonomischen Grundsatz als dem neben der reinen

Erfahrung entscheidenden Maßstabe des wissenschaftlichen Verfahrens bekennen? Einmal hat man sich zu vergegenwärtigen, daß alles Denken in gewisser Hinsicht in der Tat ein Vereinfachen ist und — wenn man so will — dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes entspricht. Insofern nämlich alles Denken begrifflicher Art ist, bedeutet es auf Schritt und Tritt ein Vereinfachen. Man setze den Fall: unser Denken müßte mit der Masse der Einzelvorstellungen wirtschaften. Vorausgesetzt, daß dann noch ein Denken überhaupt möglich wäre: welche kaum vorstellbare Mühsal müßte es für das Denken sein, mit diesem undurchdringlichen Wust fertig zu werden! Ohne die Begriffe würde unser Vorstellen, wie Schopenhauer sagt, „gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen". Er vergleicht den Gebrauch der Begriffe mit dem „Abwerfen unnützen Gepäckes".[1]) Diese vereinfachende Natur des Begriffs mag mitwirken, wenn der ökonomische Maßstab zum entscheidenden Kriterium für das wissenschaftliche Verfahren erhoben wird.

Weitere begünstigende Umstände für das Ökonomie-Prinzip.

Sodann kommt es ohne Zweifel oft vor, daß eine Hypothese um ihrer Einfachheit willen mit Recht den Vorzug vor einer anderen erhält. Man denke nur an die Einfachheit des Kopernikanischen Systems in Vergleich mit der Lehre von den Epizyklen. Derartige Fälle stehen den Vertretern des ökonomischen Kriteriums vor Augen. Sie übersehen aber, daß wohl noch öfter verhältnismäßig einfache Theorien durch verwickeltere abgelöst werden. Man möge nur an den Fluß der Theorien in der gegenwärtigen Entwicklung der Physik und an die „Krisis im Darwinismus" denken.

Vor allem aber dürfte den Vertretern des Ökonomie-Grundsatzes wohl die Tatsache vorschweben, daß die Entwicklung der neueren Naturwissenschaft durch den immer stärker werdenden Zug auf Vereinheitlichung des Naturgeschehens, durch das Streben, alle Naturvorgänge auf möglichst wenige Prinzipien zurückzuführen, beherrscht wird.

Weiter aber muß man sich vor Augen halten, daß sich in die Gedankengänge der Vertreter des ökonomischen Prinzips beständig die stillschweigende Voraussetzung einschleicht, daß die logischen

[1]) Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, § 27.

Maßstäbe auch fernerhin in der alten gewohnten Weise angewandt werden dürfen. Statt die logische Notwendigkeit, wie sie doch müßten, schlechtweg auszuschalten, und das Ökonomie-Prinzip als vollen Ersatz zu behandeln, verfahren die radikalen Empiristen so, als ob sie die Grundlagen der Wissenschaft immer noch mittels der logischen Verknüpfung der Erfahrungstatsachen legen dürften. Vom Standpunkte des radikalen Empirismus müßte es als reine Mystik gelten, die logische Notwendigkeit als leitende Macht bei Verknüpfung der Erfahrungstatsachen zu behandeln. Nichtsdestoweniger verfahren die Vertreter des Ökonomie-Prinzips, ohne es einzusehen und einzugestehen, in dieser Weise und verhehlen sich hierdurch die Leistungsunfähigkeit des Ökonomie-Prinzips.

Endlich kommt noch dazu, daß die Verfechter des ökonomischen Prinzips die einfachen Fälle gedanklichen Verknüpfens beiseite lassen, wenn sie die Brauchbarkeit ihres Leitfadens erweisen wollen, und immer nur an ganze Theorien und höhere Hypothesen denken. Wenn sie das einfache Verknüpfen der Tatsachen nach Kausalität oder das Einteilen der Erscheinungen heranzögen, so würde jedes Beispiel den hellen Widersinn ihrer Lehre offenbar werden lassen. Unwillkürlich vermeiden sie daher, einfache und triviale Beispiele heranzuziehen und an ihnen die Brauchbarkeit des ökonomischen Kriteriums zu erweisen. Nur hier und da, besonders wo es gilt, metaphysische oder idealistische Anschauungen über Bord zu werfen, lassen sie das ökonomische Kriterium eingreifen. Kein Wunder, daß ihnen das ökonomische Prinzip in glänzendem Lichte erscheint. Denn wo es sich um solche Fragen handelt, ob die Begriffe des Ich, der Substanz, der Kausalität auszuschalten seien, dort tritt die Unbrauchbarkeit des ökonomischen Leitfadens nicht so handgreiflich zutage als dort, wo etwa die Frage, wie die Entgleisung eines Eisenbahnzuges zustande gekommen ist, mittels des Kriteriums der größten Kraftersparnis beantwortet werden soll.

Verhältnis des ökonomischen Prinzips zum Prinzip der reinen Erfahrung.

8. Vom Standpunkte des radikalen Empirismus aus drängt sich die Frage auf, wie sich der ökonomische Maßstab zu der Erkenntnisquelle der reinen Erfahrung verhalte. Folgerichtigerweise kann auf diesem Standpunkte der ökonomische Maßstab nur die Bedeutung haben, daß durch ihn für die Beschreibung

der reinen Erfahrung eine Auslese aus den ungeheuren Erfahrungsmassen bewerkstelligt wird. Nur als eine das Beschreiben der reinen Erfahrung stofflich lenkende Richtschnur könnte das ökonomische Prinzip eingeführt werden. Denn Quelle des Erkennens ist allein die reine Erfahrung. Nur für die passende Auswahl aus den Erfahrungsmassen zum Zwecke der Beschreibung dürfte der ökonomische Grundsatz herangezogen werden, wenn der radikale Empirismus nicht mit seinem grundlegenden Prinzip brechen will.

Anpassungsbegriff.

Ich finde nicht, daß von den Vertretern des ökonomischen Kriteriums dieses Verhältnis klargestellt wird. Es besteht ein unklares Nebeneinander. Und diese Unklarheit wird nun noch durch die Einführung eines neuen Begriffes vermehrt: des Begriffes der „Anpassung". Vor allem bei Mach findet sich mit dem ökonomischen Leitfaden der Gesichtspunkt der Anpassung verbunden. Er redet von Anpassung in doppeltem Sinne: erstlich versteht er darunter die „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen" und zweitens die „Anpassung der Gedanken aneinander".[1]) Diese allein interessiert uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange. Denn unter jener ersten Anpassung versteht er „die Abbildung der Tatsachen in Gedanken", also einfach das Beschreiben des Gegebenen. Mit der Anpassung in dem zweiten Sinn dagegen ist eine Art Hilfsmittel für die Ökonomisierung der Gedanken gemeint. Die Anpassung der Gedanken aneinander ist offenbar eine Abschwächung der logischen Übereinstimmung, der logischen Vereinheitlichung ins Alogische. Damit wird aber ein weiterer Schritt ins Dunkle getan. Es ist nicht einzusehen, wie in der alogischen Anpassung der Gedanken aneinander eine Gewähr für das Richtige und wissenschaftlich Haltbare liegen solle. „Anpassung der Gedanken aneinander" kann auch Verwaschenheit, unklare Vereinerleiung zur Folge haben. Und was bürgt denn, da doch das Logische als Leitmotiv fehlt, dafür, daß bei dieser Anpassung nicht das Törichte die Oberhand gewinnt?

[1]) Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., S. 3, 164 ff., 176. — Die Analyse der Empfindungen, 3. Aufl., S. 240 ff.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre vom Denken als praktischem Anpassungsverfahren.

Praktischer Erfolg der Gedankenverknüpfungen.

1. Ein anderer alogischer Leitfaden für das wissenschaftliche Verfahren scheint sich darzubieten, wenn man den praktischen Erfolg der Gedankenverknüpfungen ins Auge faßt. Auf den Erfolg für Leben und Handeln, so wird gesagt, komme es an. Diejenige Gedankenverknüpfung sei wissenschaftlich berechtigt, die im Erfolg für Leben und Handeln andere, mit ihr in Wettstreit tretende Gedankenverknüpfungen übertrifft. Der Nutzen im praktischen Sinne also gilt hier als das Ausschlaggebende.

Der theoretische Erfolg ist fernzuhalten.

Es ist daher von diesem Kriterium der theoretische Erfolg streng fernzuhalten. Unter theoretischem Erfolg wird man vor allem an die Bestätigung von wissenschaftlichen Vorausbestimmungen durch später eintretende Tatsachen zu denken haben. Dieser theoretische Erfolg ist zweifellos ein wichtiges Mittel zur Befestigung und Berichtigung der Erkenntnisse. Allein mit den Versuchen, die logische Notwendigkeit durch alogische Kriterien zu ersetzen, hat die Bestätigung durch Erfahrung nichts zu schaffen. Denn die Anwendung der Erfahrungsbestätigung einer Voraussage für das wissenschaftliche Forschen ist eine bestimmte Art, das Gegebene logisch zu bearbeiten. Der hierzu gehörige Gedankenverlauf zerlegt sich in zwei Abschnitte: in die Vorausbestimmung und in die Beurteilung der nachfolgenden Erfahrungen, auf die sich die Voraussage bezog. In beiden Abschnitten findet Betätigung der Denknotwendigkeit in Anschluß an das Gegebene statt.[1]) Wenn sich daher die Bestätigung durch die nachfolgende Erfahrung zuweilen mit einschleicht, wo das Kriterium des praktischen Erfolges geltend gemacht wird, so liegt eine grobe Verwechselung vor.

Geschichtliches.

2. Jedermann wird heute, wenn von dem Lebenfördernden als einem Wahrheitskriterium die Rede ist, zunächst an den amerikanisch-englischen Pragmatismus denken. Allein schon vor dem Eindringen dieses Pragmatismus in Deutschland findet man bei deutschen Forschern den praktischen Erfolg als wahrheitsbegründend hingestellt.[2])

---

[1]) In „Erfahrung und Denken" (S. 256—267) bin ich auf die Bestätigung durch Erfahrung genau eingegangen.

[2]) Auch im französischen Modernismus hat sich unabhängig von dem amerikanisch-englischen Pragmatismus eine pragmatistische Denkweise ent-

Mach. So zieht Mach neben dem ökonomischen Kriterium auch den Maßstab des praktischen Erfolges heran. Neben der „Beseitigung des intellektuellen Unbehagens nimmt er auch „praktische Gründe“ für die Erzeugung der neuen Gedankenanpassung an. Wenn der Naturmensch die mit einer relativen Beharrlichkeit auftretenden Empfindungsgruppen als Dinge zusammenfaßt, so wird sein Vorstellen von dem Maßstab geleitet, daß jene Zusammenfassung zu Empfindungsgruppen seinem „praktischen Interesse“ in besonderem Maße diene. Ebenso ist das Ich eine „praktische Einheit für eine vorläufige orientierende Betrachtung“.[1])

Keibel, Voltz, Uphues. Besonders deutlich spricht Martin Keibel: „Eine Nötigung zu kausalen Ergänzungen besteht überhaupt nur, soweit durch dieses Verfahren die Erhaltung und Förderung unseres Daseins bedingt wird.“ Das „fehlende logische Recht“ will Keibel durch das „Recht der Selbsterhaltung“ ersetzen.[2]) Bei Hans Voltz wieder läuft das wissenschaftliche Verfahren darauf hinaus, daß wir „unser Tatsachenmaterial in einer unsere menschlichen Bedürfnisse immer mehr und mehr befriedigenden und die Natur uns immer mehr dienstbar machenden Weise“ systematisieren. Vor allem die Naturbeherrschung ist der praktische Erfolg, den Voltz im Auge hat.[3]) Und in ausführlichen Darlegungen bekannte sich ehedem Uphues in engstem Anschluß an den englischen Denker Richard Shute zu der Überzeugung, daß den „Bildungen der Vernunft“ kein „Erkenntniswert“ zukomme, sondern daß unsere Gedanken lediglich durch unser „Streben nach Erhaltung und Förderung unseres Lebens oder Glückes“, durch unser Streben nach „Herrschaft über die Welt“ bestimmt werden.[4])

---

wickelt (vgl. in der 11. Auflage von Überwegs Grundriß den von Leclère verfaßten 69. Paragraph).

[1]) Mach, Die Analyse der Empfindungen; auch schon in der 1. Aufl. (1886): S. 17, 20, 143, 148. — Die Mechanik in ihrer Entwicklung, S. 454.

[2]) Martin Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz (1886), S. 21, 31, 37 f., 73.

[3]) Hans Voltz, Die Ethik als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der neuen englischen Ethik (1886), S. 14, 17.

[4]) Karl Uphues, Grundlehren der Logik, nach Richard Shute bearbeitet (1883), S. 287, 294 f. und oft. Die Wandlungen, welche die Gedanken von Uphues seither erfahren haben, sind mir wohlbekannt. Dies kann mich aber nicht hindern, frühere Gestalten seiner Lehre heranzuziehen, sobald sie mir als

Ganz besonders aber ist auch hier Nietzsches zu gedenken. Nietzsche. Wenn er in „Jenseits von Gut und Böse" die gesamte Psychologie als „Entwicklungslehre des Willens zur Macht" angesehen wissen will, so liegt hierin für ihn zugleich die Überzeugung, daß alles, was wir Denken, Erkennen, Wahrheit nennen, an dem „Willen zur Macht" seinen Maßstab hat. In seinem nachgelassenen Werke verkündet er unermüdlich die Überzeugung, daß unsere Logik, unsere Begriffe, die Kategorien der Vernunft nur unsere „Erhaltungs-Bedingungen" bedeuten, daß sie sich uns nur durch ihre „Nützlichkeit für das Leben" aufgedrängt haben. „Logisierung, Rationalisierung, Systematisierung" ist ihm nichts anderes als „Hilfsmittel des Lebens". Alle höchsten Kategorien wie „Zweck", „Einheit", „Sein" sind bloße „Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde". Kurz der „Wille zur Wahrheit" ist „ein Wort für den Willen zur Macht". Alles, was es an Gesichtspunkten für die Entwertung des Wahrheitsbegriffs geben kann, findet sich bei Nietzsche, sich wechselseitig steigernd, versammelt.[1])

Es ist ein nicht uninteressantes zeitliches Zusammentreffen, Kaftan. daß zu derselben Zeit, wo Nietzsche, dieser allerfeindseligste Bekämpfer des Christentums und aller Religion überhaupt, in seiner Erkenntnistheorie empiriokritizistische, denkökonomische und utilitaristisch-vitalistische Gesichtspunkte zur Geltung brachte, auch protestantische Theologen von den gleichen Gedanken eine Festigung der wissenschaftlichen Stellung der Theologie erwarteten. Vor allem Julius Kaftan ist hier zu nennen. Erfahrungstatsachen und praktischer Erfolg gelten ihm als die einzigen wissenschaftlichen Kriterien. Die wissenschaftlichen Urteile dienen dem „Zweck der Weltherrschaft". Das Erkennen ist „überall nur Mittel zum Leben, geht davon aus und läuft darin zurück". Die „sogenannten Denkgesetze können nie eine andre Bedeutung in Anspruch nehmen als die, daß sie Regeln sind, die wir — d. h. das menschliche Ge-

charakteristisch und überhaupt beachtenswert erscheinen. Nach diesem Grundsatz verfahre ich auch in anderen ähnlichen Fällen.

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1886), § 23 und 230. — Werke, Bd. 15 (Der Wille zur Macht), S. 16 f., 273 f., 287 f. und oft. — Bd. 14, S. 16 (die Begriffe sind „Versuche, mit Hilfe deren bestimmte Arten des Menschen gezüchtet und auf ihre Erhaltbarkeit und Dauer hin erprobt werden"): S. 32.

schlecht — aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahiert haben". Unter Erfolg aber versteht er den „Erfolg für das praktische Handeln". Auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete bedeutet das Prädikat der Wahrheit, abgesehen von den sinnlich wahrgenommenen Tatsachen, lediglich „den Wert einer Theorie für das praktische Handeln".[1])

Pragmatismus (James).

3. Gegenwärtig drängt sich, wie gesagt, wenn von der Umwandlung des Denkens in ein praktisches Anpassungsverfahren die Rede ist, vor allem der Pragmatismus auf. Nach William James sind alle Theorien als praktische Werkzeuge anzusehen. Jede Theorie ist insoweit wahr, als sie einen „praktischen Kassenwert" besitzt. Beim Anerkennen einer Theorie kommt es darauf an, daß sich für unser Leben aus ihr wichtige Folgerungen gewinnen lassen, daß sie also lebenfördernd sind. Auch mystische Erfahrungen läßt der Pragmatist gelten, wenn sie praktische Folgen hätten. Zunächst denkt James dabei an metaphysische Hypothesen. Den Materialismus lehnt der Pragmatist ab, weil er in seinen letzten praktischen Ergebnissen „trostlos" ist; weil er unseren idealen Interessen und unseren letzten Hoffnungen „keine Gewähr der Dauer" bietet. Der Begriff des Naturzweckes wird für den Pragmatisten nur insofern annehmbar, als ein „planvoller Urheber" dahintersteht und so der Zweckbegriff ein „Wort der Verheißung" wird. Der praktische Erfolg besteht hier in dem vertrauensvolleren Blicken in die Zukunft. Ebenso ist die Lehre vom freien Willen eine „kosmologische Theorie der Verheißung": wir fühlen uns in betreff unserer Zukunft unsicher und haben ein Bedürfnis nach höherer Gewährleistung. James pflegt den Rationalisten vorzuwerfen, daß sie es sich bei ihren Aufstellungen bequem machen und schnell fertig werden. Ich glaube: es läßt sich eine oberflächlichere Erörterung dieser metaphysischen Fragen kaum denken, als sie in diesen robusten Entscheidungen des Pragmatismus zutage tritt.[2])

---

[1]) Julius Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion; 2. Aufl. (1888), S. 213, 217, 222 f. In dem Prinzip des Avenarius vom kleinsten Kraftmaß findet er eine „schlagende Wahrheit" (S. 57.) Über W. Herrmann vergleiche man den zweiten Artikel meines angeführten Aufsatzes (S. 53, 59, 61 f.).

[2]) William James, Der Pragmatismus. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem (1908); S. 33, 45 f., 49, 51, 65 f., 71 f., 75, 124.

Weiterhin erweitert James seinen pragmatischen Grundsatz auf alle Wahrheiten. Hierbei begegnet man aber in besonders hohem Grade allerhand Vermischungen und Abbiegungen. Auch sonst spielen übrigens in den Pragmatismus die übrigen alogischen Abschwächungen und Ersetzungen des Denken hinein: das Bringen des Neuen unter das Bekannte, das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, das Lustmotiv.[1]) Erkenntnistheoretisch ist der Pragmatismus zunächst radikaler Empirismus. Alle Wahrheitsforschung (oder wie es echt amerikanisch heißt: „unsere Wahrheits-Fabrik") ist „Verifikation", sei es wirkliche Verifizierung oder Verifizierbarkeit, d. i. die Voraussetzung der Herbeiführbarkeit der Verifikation. James bemüht sich nun, die „Verifikation" im Sinne des Pragmatismus zu deuten. Nicht dies ist das Wahre an der Verifikation, daß sie Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besagt, sondern daß sie uns angenehm vorwärtsbringt; daß sie uns zu neuen Erfahrungen hinführt, die zu erreichen „die Mühe lohnt"; daß sie uns zu „vorteilhaften Verbindungen" mit der Erfahrung verhilft; daß sie uns zu Ideen führt, durch die wir „unser Leben der ganzen Lage dieser Wirklichkeit anzupassen" vermögen; daß sie uns „ununterbrochenen menschlichen Verkehr" möglich macht. Ich finde: die Tatsache kann zu denken geben, daß ein nicht gewöhnlicher Philosoph, wie James es ohne Zweifel ist, in Fragen, wo die allerschärfste Bestimmtheit gefordert ist, vor solchen an Verschwommenheit kaum zu überbietenden Trivialitäten nicht zurückschreckt. Zudem laufen ganz friedlich Sätze und Wendungen dazwischen, durch die das gewöhnliche logische Verfahren, das ja doch durch die pragmatischen Mittel ersetzt werden sollte, in seinem alten üblichen Sinne anerkannt wird. So kommt die logische Übereinstimmung neben den pragmatischen Umformungen des Wahrheitsbegriffs immer noch als etwas Besonderes vor.[2])

Fechner.

Übrigens ist in der Sphäre des Übersinnlichen schon Fechner ein allerentschlossenster Pragmatist gewesen. Das „praktische Prinzip" Fechners lautet: „der Mensch glaubt, was ihm zu glauben gefällt, dient, frommt". Und er stellt dieses Prinzip mit dem Anspruch auf, daß es philosophische Wahrheit begründe. Mit einer teils erhabenen, teils zu gerührtem Lächeln nötigenden Kindes-

[1]) William James, ebenda, S. 36, 37, 39 f.

[2]) James, ebenda, S. 128 ff., 134 ff.

zuversicht gründet dieser reine und lichte Mensch die philosophische Gewißheit von Gott und Jenseits auf diesen Glauben.[1])

Art der Widerlegung des praktischen Prinzips.

4. Auch die Auseinandersetzung mit dem Prinzip des praktischen Erfolges kann für mich nicht darin bestehen, daß in Gegensatz zu ihm die logische Notwendigkeit als Grundlage des wissenschaftlichen Verfahrens erwiesen würde. Das ist längst geschehen. Hier kann es sich nur um eine immanente Kritik handeln: es soll gezeigt werden, daß das Prinzip des praktischen Erfolges gänzlich außerstande ist, das zu leisten, was gemäß der Ansicht seiner Vertreter seine Aufgabe ist; daß es, weit entfernt, die logische Notwendigkeit, wie es doch sollte, durch ein alogisches Kriterium zu ersetzen, vielmehr auf Schritt und Tritt das denknotwendige Verfahren in dem gewöhnlichen Sinn voraussetzt. Der Vertreter des praktischen Prinzips bedarf, um sein Prinzip in Anwendung zu bringen, unausgesetzt der Verknüpfung der Vorstellungen nach logischer Notwendigkeit. Er wird vielleicht einwenden: sich der Logik zu bedienen, sei ihm wie jedem andern Philosophen erlaubt. Darauf ist zu erwidern: mit nichten; denn die Aufstellung des Prinzips des praktischen Erfolges hat den radikalen Empirismus zur Voraussetzung. Alle Vertreter dieses Prinzips stehen auf dem Standpunkte, daß es, außer der reinen Erfahrung und gewissen alogischen Maßstäben für ihre Ordnung, kein weiteres Erkenntnisprinzip gibt, und daß namentlich das Denken als Denken keine autonome Erkenntnisquelle neben der reinen Erfahrung ist. Es ist ihnen daher auf Grund ihres eigenen Standpunktes verboten, die Denknotwendigkeit heranzuziehen, um hierdurch allererst dem Prinzip des praktischen Erfolges die Möglichkeit der Anwendung zu geben.

Selbstverständlich werde ich das Prinzip des praktischen Erfolges in seiner Reinheit ins Auge fassen, in so trüber Vermengung mit anderen Maßstäben es auch ausgesprochen zu werden pflegt. Insoweit die Maßstäbe der Verallgemeinerung, des kleinsten Kraftmaßes, der Bequemlichkeit, der Lust eingemischt werden, ist die Widerlegung in dem letzten Abschnitt gegeben.

Wie die Vertreter des praktischen Prinzips verfahren müßten.

Soll das Prinzip des praktischen Erfolges zur Anwendung kommen, so müßte das wissenschaftliche Verfahren bei jedem

[1]) Fechner, Die drei Motive und Gründe des Glaubens, 2. Aufl. (1910), S. 27, 55 ff., 79 ff.

Schritt, den es zu tun im Begriffe steht, fragen, ob dieser Schritt dem Triebe nach Selbsterhaltung, dem Machtstreben, der Naturbeherrschung, dem Verkehr der Menschen untereinander, und wie die anderen Gestalten dieses Prinzips lauten mögen, voraussichtlich entspreche. Wie soll auf Grund des Erfolgs-Kriteriums die Beantwortung dieser Frage möglich sein? Man sagt sich, daß wahrhaft übermenschliche Einsicht, ja geradezu Allwissenheit nötig wäre, um diese die unsichere Zukunft betreffende Frage zu beantworten. Und nun soll sie gar durch das reine praktische Erfolgsprinzip beantwortet werden!

Um die Unerfüllbarkeit dieser Forderung in ihrer ganzen bodenlosen Tiefe einzusehen, muß man sich noch Folgendes vor Augen halten. Die Vertreter dieser Anschauungsweise pflegen so zu sprechen, als ob Hypothesen, Theorien, Auffassungsweisen von ihnen als bereits irgendwie zustande gekommen vorausgesetzt werden dürften und ihre Aufgabe lediglich darin bestünde, an diese fertigen Gebilde den Prüfstein des Erfolgs-Kriteriums anzulegen. In Wahrheit aber liegt vielmehr die Sache so, daß von ihnen gezeigt werden müßte, wie diese Hypothesen, Theorien, Auffassungsweisen Glied um Glied auf keinem anderen Wege als ausschließlich mittels des Erfolgs-Kriteriums zustande gebracht worden sind. Es gibt für diesen Standpunkt nicht schon irgendwoher gelieferte Gedankenzusammenhänge. Die Leistung des Denkens soll ja eben dem Ausleseprinzip des praktischen Erfolges aufgebürdet werden. Wer sich dies klar macht, wird den Standpunkt des Erfolgs-Kriteriums schleunigst preisgeben, weil er die Lächerlichkeit dieses Standpunktes fühlen muß. Es handle sich etwa um die Frage: hat der Determinismus oder der Indeterminismus recht? Jede der beiden Anschauungen stellt einen bestimmten Gedankenzusammenhang dar. Der Vertreter jenes Standpunktes hätte daher die Aufgabe zu zeigen, wie das Gedankengefüge des Determinismus oder des Indeterminismus Glied um Glied nach Maßgabe des voraussichtlichen praktischen Erfolges zustande gekommen ist. Daß diese Aufgabe unsinniger Art ist, darüber ist wohl kein Wort zu verlieren.

Die Vertreter des praktischen Prinzips setzen die Denknotwendigkeit voraus.

5. Weiter aber müßten sich an das Eintreten derjenigen Tatsachen, die dem voraussichtlich erwarteten Erfolge entsprechen, gewisse logische Erwägungen anknüpfen. Stimmt die eintretende

Tatsache mit dem als rechtfertigend angesehenen Erfolge glattweg überein, so wäre allerdings die sich hieran schließende Erwägung höchst einfach. Sie würde lauten: da vollständige Übereinstimmung stattfindet, so hat diejenige Vorstellungsverknüpfung, bei deren vorausgesetzter Richtigkeit der rechtfertigende Erfolg in der Tat eingetreten ist, als die wahre zu gelten. Stimmen dagegen die Tatsachen, die sich an irgendeine in Wirklichkeit umgesetzte Hypothese knüpfen, mit dem erwünschten Erfolge nur teilweise überein, so wären verwickelte und schwierige Beurteilungen erforderlich, um darüber ins Reine zu kommen, ob und in welchem Maße und mit welcher Einschränkung jene Hypothese als wahr angesehen werden solle. Und wiederum: sind die eintretenden Tatsachen das volle Gegenteil des rechtfertigenden Erfolges, so würde die Erwägung dieselbe Einfachheit besitzen wie im ersten Fall: die auf ihre Richtigkeit hin an der Wirklichkeit geprüfte Hypothese wird als falsch zu gelten haben. In jedem Falle also hätten sich an das Eintreten derjenigen Tatsachen, von denen als dem praktischen Erfolge die Beantwortung der Frage: ob wahr oder falsch? abhängt, logische Gedankenverknüpfungen zu schließen. So setzt also dasjenige Ausleseprinzip, das die Denknotwendigkeit ersetzen soll, vielmehr behufs seiner eigenen Anwendbarkeit die Denknotwendigkeit voraus.

Unberechenbarkeit und Vieldeutigkeit des Erfolges.

6. Dabei habe ich — und zwar zugunsten des Gegners — eine Voraussetzung gemacht, die, gelinde gesagt, nur selten zutrifft. Ich nahm an, daß Tatsachen eintreten, die ein eindeutiges Verhältnis zu dem Erfolge haben, auf den hin eine Hypothese, eine Theorie, eine prinzipielle Aufstellung geprüft werden soll. Nun kommt man aber einer theoretischen Überzeugung gegenüber nur selten in die Lage, auf Tatsachen hinweisen zu können, aus denen eindeutig hervorginge, daß wir ohne sie nicht leben könnten, daß ohne sie die menschliche Gattung zurückginge, die Kultur gefährdet oder vernichtet, das Machtstreben der Menschen gehemmt würde, oder wie sonst der praktische Erfolg aufgefaßt werden mag. Es handle sich etwa um Determinismus und Indeterminismus, um egoistische und altruistische Ethik. Sollte jene Eindeutigkeit zutage treten, so müßten erstlich deutlich abgegrenzte und deutlich überschaubare Gruppen, Kreise von Menschen, etwa Schichten eines Volkes, aufgewiesen werden können, von denen

feststünde, daß sie die fragliche Hypothese, also etwa die Überzeugung vom freien Willen oder die altruistische Ethik, zu ihrer Lebensgrundlage gemacht haben. Ich wüßte nicht, wie sich diese Bedingung erfüllen ließe. Sodann aber (und damit ist wohl unter den vielen schwachen Seiten dieses Erfolgs-Kriteriums die allerschwächste bezeichnet) ist zu bedenken, daß dieses Kriterium an geradezu ungeheuerlicher Vieldeutigkeit leidet. Bedeutet Lebensförderung fortschreitende Harmonisierung der menschlichen Gesellschaft oder Steigerung kühnen, gewalttätigen Herrschaftswillens? Liegt dabei der Nachdruck auf dem Wachstum des Innenmenschen oder auf der Erzielung einer leistungskräftigen Rasse? Schwebt dabei das Ideal einer demokratisch ausgeglichenen Gesellschaft oder die Heranzüchtung überragender Genies als Kulturziel vor Augen? Je nachdem man die Lebensförderung in dem einen oder anderen Sinne nimmt, wird die Frage, ob die von einer Hypothese ausgehenden Wirkungen lebenfördernd seien, grundverschieden beantwortet werden. Es müßten demnach die Vertreter des Erfolgs-Kriteriums damit den Anfang machen, daß sie genau umgrenzten, was sie unter Lebensförderung verstehen. Wenn ich nun aber auch voraussetze, daß die Bedeutung dieses Kriteriums genau festgelegt sei, so entsteht eine weitere Schwierigkeit. Denn auch die in bestimmter Bedeutung genommene Lebensförderung läßt immer noch mannigfaltige Möglichkeiten zu. Das Wie des Erfolges tritt in einer reichen Stufenleiter von Gestalten und Übergängen auf. Dieses nähere Wie des tatsächlich eingetretenen Erfolges müßte bei der Entscheidung hinsichtlich der in Frage stehenden Hypothese in Anschlag gebracht werden.

Unentscheidbarkeit auf Grund des Erfolges.

Nun aber weiter: es ist schlechthin nicht einzusehen, wie — diese Erfolgsgrundlage als gegeben vorausgesetzt — es möglich sein solle, über eine Hypothese zu entscheiden. Selbst mit Aufwendung aller logischen Mittel wäre es eine bare Unmöglichkeit, aus dem genaueren Wie des tatsächlichen Erfolges einer Hypothese auf den Umfang, die Schranken, die Bedingungen ihrer Gültigkeit zu schließen. Es soll beispielsweise über die Gültigkeit der altruistischen Ethik entschieden werden. Ich will nun annehmen: es sei genau festgestellt, welcherlei Lebens- und Glücksgefühle, welcherlei Innen- und Außenleben, welcherlei Schätzung und Betätigung auf den verschiedenen Wertgebieten in solchen Kreisen

zu finden seien, die eine altruistische Ethik zu ihrer Lebensgrundlage gemacht haben. Es erscheint mir selbst bei Anwendung feinster logischer Methoden rein unmöglich, auf Grund der Art des Erfolges etwas über die Bedingungen und Schranken der Gültigkeit der altruistischen Ethik festzustellen. Und nun soll gar ohne alle logischen Mittel rein nur durch den Erfolg als solchen eine derartige Entscheidung getroffen werden! Es müßte der Erfolg eine Art Zaubersprache führen, wenn dies möglich sein sollte. Alles in allem genommen: auf der einen Seite steht ein Gedankenzusammenhang, der, wenn er auf seine Gültigkeit geprüft werden soll, nicht genug fein und anschmiegsam behandelt werden kann; und auf der anderen Seite prahlt ein Kriterium, das an Grobheit, Plumpheit, Hilflosigkeit kaum seinesgleichen findet.

Siebentes Kapitel.

Die Lehre vom Denken als willkürlichem Annehmen.

Äußerste Verflüchtigung der Denknotwendigkeit.

1. Noch ist eine weitverbreitete Tendenz zu betrachten, die sich durch die empiristisch und relativistisch gerichtete erkenntnistheoretische Literatur der letzten Zeit hindurchzieht. Die Tendenz, die ich im Auge habe, stellt den äußersten Grad der Verflüchtigung der Denknotwendigkeit dar. Mit dem ökonomischen und dem praktischen Kriterium will man doch immer noch der Wirklichkeit beikommen. Der Zusammenhang mit der Wirklichkeit ist nicht grundsätzlich preisgegeben. Jetzt dagegen handelt es sich um eine Auffassung, die ausdrücklich das Denken in ein Verfahren auf Grund willkürlicher Annahmen, auf Grund von Begriffen, die durch Übereinkunft festgestellt worden sind, auf Grund von selbstgemachten Vorstellungsgebilden, von Einbildungen umwandelt. Ein Übereinstimmen dieser Gebilde mit der Wirklichkeit wird entweder geradezu geleugnet, oder es wird doch so gesprochen, daß folgerichtig eine solche Übereinstimmung nicht in Betracht kommen kann.

Hobbes, Locke, Hume.

2. Mit kaum zu überbietender Schroffheit vertritt Hobbes diesen Standpunkt. Nur durch die Erfindung der Wörter ist die Vernunft entstanden. Die Wörter sind die Rechensteine des Denkens. Von den Wörtern erhalten wir die Wahrheit. Diesem Worte erteile ich willkürlich diese, einem anderen jene Bedeutung.

„Die Wahrheit ist die willkürliche Schöpfung des Menschen, sofern er mit Wort und Sprache begabt ist; sie besteht in der Verknüpfung von Namen"; „die Wahrheit haftet nicht an den Sachen".[1]) Auch an Locke kann erinnert werden. Das mathematische und das moralphilosophische Denken sind bei ihm im Grunde ein Verknüpfen willkürlich gemachter Vorstellungsgebilde. Weder von logischer Notwendigkeit noch von Bezugnahme auf die Wirklichkeit ist dabei die Rede. Vielmehr kommt jenen beiden Wissenschaften gerade darum, weil es sich in ihnen nicht um das Wirkliche handelt, „beweisendes Wissen" zu. Aller Nachdruck ruht auf dem willkürlich Selbstgemachten der „complex ideas". In stärkerem Maße als Locke gehört Hume hierher. Seine Philosophie ist von dem Grundgedanken beherrscht, daß alles, was über die Sinneseindrücke hinausgeht, bloße Einbildung, bloße Fiktion ist. Die Überzeugung von der Existenz einer körperlichen Außenwelt wie eines einheitlichen Ich beruht auf dem Schaffen unserer „Imagination". Nur ist nicht zu vergessen, daß bei Hume alle Überzeugungen, die auf Imagination beruhen, — wenigstens wenn man von seinen abschwächenden, zurücknehmenden Äußerungen absieht — aus Philosophie und Wissenschaft auszuschließen sind, während sie die Fiktions-Theoretiker, mit denen es dieses Kapitel vor allem zu tun hat, gerade zum Charakteristischen von Philosophie und Wissenschaft zählen.

Kant.

Aber auch Kant ist eine solche Auffassungsweise nicht fremd. Und zwar nähert sich ihr Kant von zwei Seiten her. Einmal ist auf den Grund zu achten, warum er der Synthesis in der Mathematik unbedingt-beweisende Kraft zuspricht. In seiner vorkritischen Zeit — in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral — sagt er von der Mathematik, daß sie ihre Gegenstände durch „willkürliche Verbindung der Begriffe" erzeuge. In der Mathematik entspringt „der Begriff des Erklärten allererst durch die Erklärung" und „hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition gibt". Was sich die Mathematik „in ihrem Objekte durch die Definition nicht hat

[1]) Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit; 2. Aufl.; Bd. 2, S. 56. 58. Daneben ist freilich bei Hobbes auch eine Tendenz auf sachliche Bedeutung der Namengebung vorhanden. Dieser Widerspruch besteht unausgeglichen bei ihm.

vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten".[1]) Ein willkürliches Machen also erzeugt die mathematischen Gegenstände. Auch in der Kritik der reinen Vernunft läßt Kant die mathematischen Gebilde allererst durch Konstruktion entstehen. Aber dieser Gedanke gewinnt hier durch den Zusammenhang der kritischen Philosophie einen wesentlich anderen Sinn, so daß er nicht als Beleg für die hier behandelte Auffassung vom Denken gelten kann.

Dagegen gehört die zweite Annäherung Kants an diese Auffassung den Gedankengängen seiner Transzendentalphilosophie an. Insofern nämlich Kant in den wissenschaftlichen Erkenntnisbereich den Gesichtspunkt des Als-Ob einführt, wird das Erkennen zu einem Erzeugen subjektiver Gebilde. Dies ist vor allem dort der Fall, wo die „reflektierende Urteilskraft" die Lebewesen unter den Gesichtspunkt des Zweckes bringt. Der Zweckbegriff wäre, wenn dieser Standpunkt ungehemmt in seiner ganzen Tragweite zur Geltung gebracht wird, eine Art Zwangsillusion, unter der wir, obwohl wir das Objektiv-Unbegründete einsähen, dennoch die Lebewesen betrachten müßten. Ich lasse es hier auf sich beruhen, daß bei Kant ein solches ungehemmtes Zur-Geltung-Kommen dieses Gedankens keineswegs zu finden ist, vielmehr sich hinter diesem gleichsam offiziell-wissenschaftlichen Stil der Zurückhaltung des Erkennens die Überzeugung von der objektiv-gegründeten Naturteleologie verbirgt. Der Gesichtspunkt des Als-Ob liegt aber auch der Lehre Kants von dem „regulativen" Gebrauch der Ideen zugrunde. Wir sollen die Forderung der absoluten Einheit, der absoluten Vollständigkeit, kurz des Unbedingten zu einem „Gesetz der Haushaltung" im Verstandesgebrauch machen. Wir sollen also beispielsweise „alle Verbindung in der Welt so ansehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge". Daß auch hier insgeheim eine Verobjektivierung des „Als-Ob" vorliegt, lasse ich gleichfalls auf sich beruhen.

Poincaré. 3. In den letzten Jahrzehnten ist diese Verwandlung des wissenschaftlichen Denkens in ein willkürliches Annehmen in verschiedenen Formen hervorgetreten. Nur Einiges hebe ich heraus.

[1]) Kants Werke, Ausgabe von Rosenkranz, Bd. 1, S. 79, 89, 98.

Verhältnismäßig maßvoll erscheint der Gesichtspunkt des willkürlichen Annehmens bei Poincaré. Von den Naturgesetzen, d. i. von den „Beziehungen zwischen den rohen Tatsachen" will Poincaré den Gesichtspunkt der „Übereinkunft", der „freien Wahl" streng ferngehalten wissen. In ihnen sieht er die „universelle Invariante". Dagegen beruhen die „Prinzipien" der Naturforschung (Poincaré nennt als Beispiel das „ungreifbare Wesen der Gravitation") auf freier Wahl im Interesse der Bequemlichkeit, auf Übereinkunft. Die „Prinzipien" stehen über den Gesetzen. Jedes „Prinzip" bildet einen annähernden Ersatz für eine große Anzahl von Gesetzen. Die Prinzipien nun eben werden von Poincaré rein nominalistisch aufgefaßt. Ihnen gegenüber gibt es nicht die Frage: ob wahr oder falsch? Jedes „Gesetz" kann man zum „Prinzip" erheben, indem „man durch Übereinkommen annimmt, daß der Satz sicher wahr ist".[1]) Und ebenso verhält es sich in der Geometrie. Die geometrischen Axiome sind „auf Übereinkommen beruhende Festsetzungen", und das aus freier Wahl erfolgende Übereinkommen richtet sich nach dem Maßstabe der Bequemlichkeit: die Euklidische Geometrie empfiehlt sich als die „bequemste".[2])

Ungleich weiter geht der von Poincaré ausführlich bekämpfte modernistische Philosoph Le Roy. Jedes Naturgesetz beruht nach ihm auf freiem Übereinkommen. Die Wirklichkeit erschöpft sich in den veränderlichen, flüchtigen Eindrücken. Alles wissenschaftliche Bearbeiten der Tatsachen läuft auf ein Aufstellen von Regeln ähnlich den Spielregeln hinaus: sie haben nur praktischen Wert.[3])

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich in Vaihingers Als-Ob-Philosophie auch der Gesichtspunkt des Konventionellen geltend macht. Alle Kategorien sind Fiktionen, „imaginative Schöpfungen", die „nach gewissen Analogien" ersonnen worden sind. Ihr Zweck ist lediglich praktischer Art: mit Hilfe dieser Fiktionen arbeitet Vaihinger.

[1]) Poincaré, Der Wert der Wissenschaft. Übersetzt von E. Weber, 2. Aufl. (1910); S. 158 ff., 179 ff.

[2]) Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Übersetzt von Lindemann. 2. Aufl. (1906); S. 51 f.

[3]) Edouard Le Roy hat seine Ansichten in Aufsätzen dargelegt, die in der Revue de métaphysique et de morale (Bd. 7, 8, 9; 1899—1901) enthalten sind (angeführt bei Poincaré).

sich das Denken „heraus aus dem Meer der anstürmenden Empfindungen"; nur auf diesem Wege kann es sich „in dem Wirrwarr der Empfindungen" orientieren und vorwärtsbewegen. Der Erkenntniswert der Kategorien „ist gleich Null". So wählt denn der eine Philosoph für seine systematische Orientierung in der Welt diese, der andere jene Kategorie. Dort bildet etwa die Kategorie der Substanz die an die Spitze gestellte willkürliche Annahme, hier etwa die der mechanischen Kausalität. Ja, Vaihinger sagt geradezu: an Stelle von Ursache und Wirkung würde „jedes andere Sukzessionsverhältnis denselben Dienst leisten"; so etwa das Verhältnis von „Vater" und „Sohn". Es sei „rein konventionell", von Ursache und Wirkung zu reden. So wird auch in der gewöhnlichen Rede die Kategorie des Dinges nur gewählt, weil es „bequemer und handlicher" ist zu sagen: „der Zucker ist süß" als etwa den umständlichen Satz zu bilden: „es gibt einen Empfindungskomplex, mit dem die Empfindung „süß" unabänderlich verknüpft ist". Kurz, alle Begriffe sind „nur konventionelle Zeichen".[1]) Schon im zweiten Kapitel dieses Abschnittes war von Vaihingers Fiktions-Dogmatismus ausführlich die Rede.

Nietzsche. Dort war auch Nietzsches als eines ähnlich gerichteten, nur noch radikaleren dogmatischen Skeptikers reichlich Erwähnung getan. Unzählige Male verkündet Nietzsche: Denken ist „Erdichten", „fälschendes Umgestalten". Alle unsere wissenschaftlichen Begriffe sind ein starres Zeichensystem, das auf „lauter Schein und Trug" beruht. Die Wissenschaft besteht in der „Einführung vollständiger Fiktionen als Schemata". Die Logik ist lediglich „Ausdrucksmittel", eine „konsequente Zeichenschrift auf Grund der durchgeführten Voraussetzung, daß es identische Fälle gibt". Diese Voraussetzung ist aber gleichfalls erdichtet.[2])

Standpunkt der Willkür. 4. Man könnte tadeln, daß ich die gekennzeichnete Stellung unter den Begriff des willkürlichen Annehmens bringe. Denn die Vertreter dieses Standpunktes seien doch sicherlich der Überzeugung, daß die Wahl dieses oder jenes Prinzips nicht auf psychologischer Zufälligkeit beruhe, sondern durch die ganze je-

[1]) Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob, 2. Aufl., S. 291 f., 300 ff., 315 ff.
[2]) Nietzsche, Werke, Bd. 14, S. 19, 22, 34 f., 46 f.; Bd. 15, S. 280 und oft.

weilige Bewußtseinslage zwingend gegeben sei. Zweifellos sind sie dieser Überzeugung. Aber mit dem Begriffe des Willkürlichen ist auch keineswegs Zufall in psychologischem Sinne gemeint. Vielmehr soll damit gesagt sein, daß die den Wissenschaften zugrunde gelegten Annahmen gemäß der Auffassung jener Forscher nicht aus dem Wesen der vorliegenden Probleme, nicht aus der Notwendigkeit der Sache oder, was für mich hiermit gleichbedeutend ist, nicht aus logischer Notwendigkeit entspringen. Mit allem Nachdruck wird von den Vertretern dieses Standpunktes hervorgehoben, daß der Unterschied ihrer Auffassungsweise von der üblichen eben gerade darin liege, daß die zugrunde gelegten Prinzipien nicht aus dem Wesen der Sache notwendig folgen. Es besteht also zwischen dem Wesen der Sache und dem zugrunde gelegten Prinzip das Verhältnis des Zufälligen, des Beliebens. Und wird dieses Belieben von Vielen geteilt, so darf man von Übereinkunft sprechen. Freilich erfährt das Belieben eine gewisse Einschränkung: es soll, so heben die Vertreter jener Denkweise hervor, sich als möglichst bequem für die Orientierung erweisen; es soll uns zum Voraussagen oder zum Handeln geschickt machen. Trotzdem aber bleibt, und zwar nach der Ansicht dieser Philosophen selbst, noch ein weiter Spielraum möglicher Prinzipien übrig. Dies erkennen diese Philosophen an, indem sie diese Prinzipien mit allem nur möglichen Nachdruck als aus Willkür, aus Einbildung, aus Erdichtung hervorgegangen kennzeichnen.

Frage nach dem Entstehen der Willkür-Lehre.

5. Wie bei dem ökonomischen und dem praktischen Prinzip (S. 355, 368), so ist auch hier eine aus dem Wesen der Sache heraus geschöpfte Widerlegung überflüssig. Denn die ganze Grundlegung der Erkenntnistheorie, wie sie von mir gegeben wurde, schließt die Unhaltbarkeit des Versuches in sich, das wissenschaftliche Verfahren auf ein willkürliches Annehmen zu gründen. Es gibt kein gründlicheres Verkennen der Denknotwendigkeit als das Zugrundelegen einer willkürlichen Annahme.

Dagegen verlangt die Frage eine Antwort, wie das Aufkommen dieser Willkür-Lehre zu erklären ist. Mancherlei wirkt hier wohl zusammen.

Willkür in der Wortwahl.

Vielleicht spielt hier schon sogar eine äußerst triviale Tatsache mit. Verschiedene Denker bedienen sich verschiedener

sprachlicher Bezeichnungen für dasselbe Prinzip. Und es ist offenbar rein willkürlich, welche Bezeichnung gewählt wird. Nun möchte ich nicht wagen, von irgend einem Vertreter der Willkür-Lehre zu behaupten, daß er sich geradezu der Verwechselung der Willkür in der Wahl der Wörter für denselben Begriff mit der Willkür in der Wahl verschiedener Begriffe und Grundsätze schuldig mache. Dagegen ist es wohl möglich, daß irgendeinem Forscher, wenn er die von einem Anderen für dasselbe Prinzip gebrauchten sprachlichen Ausdrücke betrachtet, unwillkürlich der Eindruck entsteht, daß mit den abweichenden Ausdrücken sich auch Abweichung in den Begriffen verknüpfe. Und so kann dieser Eindruck zur Entstehung der Meinung beitragen, daß im Zugrundelegen der Prinzipien eine gewisse Willkür bestehe.

Willkür auf methodischem Gebiete.

In ungleich stärkerem Maße ist an dem Entstehen jener Willkür-Lehre eine Verwechselung beteiligt, die etwas von der wissenschaftlichen Methode Geltendes auf das Was der Wissenschaft überträgt. Die wissenschaftliche Methode steht unter der Herrschaft der Zweckmäßigkeit. Für dasselbe Problem kann es neben einer in hohem Grade zweckmäßigen Methode auch ein weniger zweckmäßiges Verfahren geben. Auch die weniger zweckmäßige Methode führt zum Ziel, nur vielleicht umständlicher, auf Umwegen, weniger sicher, unter Hereinreichen von Schwierigkeiten und Verwicklungen, die bei jener anderen Methode beiseite bleiben. Es kann aber auch vorkommen, daß zwei Verfahrungsweisen so ziemlich in gleichem Grade zweckmäßig sind. Das Problem wird von zwei verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen; und jede der beiden Seiten führt, nur eben auf verschiedenen Wegen, in den Mittelpunkt der Sache. Oft liegt die Sache so, daß dem Einen gemäß seiner ganzen Arbeitsweise, gemäß seiner Begabung und Neigung diese Methode, dem Andern jene handlicher und aussichtsreicher erscheint. Hier liegt in der Tat ein freies Wählen vor. Für welchen von beiden Wegen aber man sich auch entscheide: es besteht die Voraussetzung, daß bei richtiger Anwendung beide Methoden, falls nicht etwa Ergebnislosigkeit eintritt, zu demselben Ergebnis führen müssen.

Es liegt in der Natur der wissenschaftlichen Probleme, daß sich der Forscher hinsichtlich der einzuschlagenden Methode oft

in der Lage des willkürlichen Wählens befindet. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß sowohl die Erscheinungen wie auch die Begriffe in einem höchst vielseitigen Zusammenhang untereinander stehen. So stehen denn auch alle Probleme, mag man sie auf Erscheinungen oder auf Begriffe beziehen, in einem vielfältigen Zusammenhange. Daher liegt es in der Natur der Sache, daß dasselbe Problem von verschiedenen Seiten und auf verschiedenen Wegen in Bearbeitung genommen werden kann.

Zugleich sieht man, daß die Willkür hinsichtlich der einzuschlagenden Methode nicht etwa darauf zurückzuführen ist, daß die Methode in ihrem Verfahren auf Willkür beruht. Eine jede Methode, auch die weniger zweckmäßige, richtet sich vielmehr nach den unabänderlichen sachlichen Zusammenhängen. Eine Methode, die mit diesen Zusammenhängen nichts zu tun hätte, würde zu reiner Spielerei führen. Es könnte dann nur zu allerhand Arabesken kommen, die um das Problem geschlungen würden. Die Willkür bedeutet also hier nicht etwa Aufhebung des sachlichen Zusammenhanges; sondern sie betrifft nur die Frage: welche Seite an dem sachlichen Zusammenhange wähle ich am besten, um mich der Entscheidung des Problems anzunähern und sie womöglich zu erreichen?

Dies alles wird übersehen. Was von der Methode gilt, wird auf die inhaltlichen Voraussetzungen der Wissenschaft übertragen. Und dazu wird noch die Willkür, die sogar hinsichtlich der Methode keineswegs den Gegensatz zu sachlichem Zusammenhang bedeutet, bei ihrer Übertragung auf das Gebiet des Inhaltlichen dahin zugespitzt, daß sie das reine Freisein von allem sachlichen Zusammenhang bedeuten soll.

Die scheinbare Willkür der Definitionen.

Noch auf eine andere Quelle für das der Willkür-Lehre zugrunde liegende Mißverstehen ist hinzuweisen. Das Ausgehen von Definitionen in den Wissenschaften legt das Mißverständnis nahe, als ob die Wissenschaften von willkürlichen Begriffsbestimmungen ausgingen. Alles Folgende hängt an den Definitionen; diese aber sind unbewiesen, sind einfach hingestellt. Andere Definitionen: eine andere Wissenschaft. Eine allgemeingültige Wissenschaft gibt es also nur, insoweit ein Übereinkommen in den Definitionen besteht.

Vorläufige Definitionen.

Bei näherer Betrachtung liegt die Sache denn doch anders. Zwei Fälle sind zu unterscheiden. Entweder sind die Definitionen als vorläufige gemeint. In diesem Falle dürfen natürlich die sich an die Definitionen anschließenden Untersuchungen ihren Wahrheitscharakter nicht aus den Definitionen herleiten; sondern sie müssen anderswie ihre Richtigkeit erweisen. Irgendein Satz darf nicht schon darum, weil er aus der Definition abgeleitet wurde, als bewiesen gelten. Durch die Untersuchung soll ja umgekehrt allererst ans Licht kommen, ob sich die Definition aufrechterhalten lasse oder berichtigt werden müsse. Die Definition ist in diesem Falle also nicht wahrheitbegründend, sondern nur orientierend.

Gültige Definitionen.

Oder die Definitionen sind als gültige gemeint. Dann besteht aber auch der Anspruch, daß sie aus dem Wesen der Sache heraus geschöpft sind. Der Forscher, der sie an die Spitze seiner Untersuchung stellt, ist überzeugt, daß sie anderswo, in anderen Wissenschaften, in anderen Untersuchungen, als dem Wesen der Sache entsprechend erwiesen sind. Es ist aber auch möglich, daß der Forscher sie für selbstevident hält. Das heißt: er ist überzeugt, daß das Denken der Definition an sich selbst die Gewißheit von der Gültigkeit ihres Inhalts mit sich führt. Das wäre Selbstevidenz aus dem Wesen der Sache heraus. Von Willkür ist hier also nirgends eine Spur zu finden. Auch die Definitionen der Geometrie und Arithmetik sind von aller Willkür frei. Jene sind auf die Wesensgesetzlichkeit des Räumlichen, diese auf die des Vielen gegründet.

Das Willkür-Prinzip hebt die Wissenschaft auf.

6. Sieht man das Willkür-Prinzip als Grundlage des wissenschaftlichen Denkens an und macht man sich, unbeirrt durch das Unentwickelte und Überdeckte, das dieser Standpunkt mehr oder weniger bei seinen Vertretern hat, die Tragweite dieses Prinzips klar, so wird man nicht zweifelhaft sein, daß damit alle Gültigkeit der Wissenschaft aufgehoben wäre. Das Hervorheben des Willkürlichen bedeutet den Gegensatz zu dem Geltendmachen des Wesenszusammenhanges der Sache. Legt man eine willkürliche Definition zugrunde, so bleibt mindestens völlig dahingestellt, ob diese Definition in irgendeinem Zusammenhang mit dem zu untersuchenden Gegenstande stehe, ob sie zu seinem Wesen passe, ob sie seinen Eigentümlichkeiten gerecht werde, oder

ob sie ihn fälsche, verzerre, in völlig fremde Form gieße. Ja manche Vertreter dieses Standpunktes, wie Nietzsche und Vaihinger, verbinden mit dem Prinzip des Willkürlichen geradezu den Begriff des Verfälschens. In jedem Falle besteht für den Vertreter des Willkür-Prinzips nicht die geringste Gewähr, daß er damit etwas für den Gegenstand Zutreffendes ausgesagt habe. Es wäre reiner Zufall, wenn ein solches Zusammentreffen von willkürlicher Annahme und wirklichem Sachverhalte stattfände.

Genau das Gleiche gilt nun aber auch von allen Sätzen, die aus der willkürlichen Definition sei es geradezu abgeleitet, sei es durch sie irgendwie bestimmt sind. Was auch immer in Abhängigkeit von dem willkürlich gesetzten Satze steht, hat an dem Willkürcharakter seines Inhaltes teil und trägt daher nicht die geringste Gewähr in sich, daß es von der gemeinten Wirklichkeit in der Tat auch gelte.

Nun wird aber der Vertreter des Willkür-Prinzips vielleicht sagen: die weitere Untersuchung werde ja eben so geführt, daß dabei gültige Ergebnisse herauskommen; es werde, so sagt er vielleicht, die Erfahrung zu Rate gezogen, es werde mit Experimenten gearbeitet, es werde die Methode der Induktion angewandt; oder wie er sonst giltige Ergebnisse herbeizuführen für richtig halten mag. Hierauf ist zu erwidern: freilich kann man in dieser Weise verfahren; dann aber ist die vorangestellte Definition zu einer bloß vorläufigen Definition geworden, die nur orientieren, nur der Untersuchung den Boden ebnen sollte. Versteht man das Willkür-Prinzip in diesem Sinne, dann bedeutet es etwas ganz Harmloses. Dann verträgt es sich auch mit dem rigorosesten Rationalismus. Die Gültigkeit stammt dann eben aus den selbständigen Untersuchungen, die wohl in äußerlichem Anschluß an die willkürlichen Definitionen, aber sachlich unabhängig von ihnen, geführt werden.

Noch an einen schweren Mangel des Willkür-Prinzips ist zu erinnern. Wenn aus den frei gewählten Definitionen Folgerungen gezogen oder Erörterungen an sie geknüpft werden, so liegt die Voraussetzung zugrunde, daß das Denken im üblichen Sinne ein wesentliches Mittel zum Zustandebringen der Wissenschaft ist. Somit führt dieser Standpunkt neben der Verflüchtigung des Denkens zu willkürlichem Annehmen auch das logische Ver-

knüpfen im gewöhnlichen Sinne ein. Und werden nun gar abgesehen von den logischen Ableitungen aus den Definitionen auch noch selbständige Untersuchungen, etwa auf Erfahrungsgrundlage, angestellt, um das aus den Definitionen Gefolgerte durch die Erfahrung zu bestätigen, so bedeutet dies erst recht ein Hinübertreten auf einen wesentlich anderen erkenntnistheoretischen Boden. Neben der Wendung des denkenden Erkennens ins Nominalistische steht unvermittelt die übliche realistische Auffassung vom Denken. Überall wo das Willkür-Prinzip auftritt, ist damit eine Ungeklärtheit seltenen Grades verknüpft.[1])

[1]) Eine eigentümliche Stellung nimmt der „Nominalismus" v. Asters ein. Alle Begriffe, die sich auf einen nichtphänomenalen, sei es realen oder idealen Gegenstand beziehen, sind nach seiner Auffassung „fingierte", inhaltslose, leere Worte (Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 50, 64, 102, 118, 128, 134 und oft). Dabei ist er aber bemüht, auf Grund einer scharfsinnigen, freilich durchaus psychologischen Urteilstheorie, die den Begriff der Erwartungseinstellung zu ihrem Mittelpunkte hat, zu zeigen, wie die auf fingierte Gegenstände gehenden Wörter dennoch geeignete Mittel für das Gewinnen allgemeingültiger, ja (in gewissen Fällen) apriorischer Erkenntnisse sind. Nach meiner Ansicht freilich sind alle „Erwartungseinstellungen" und alles Aneinanderbinden nach „Erwartungsgesetzen" nicht imstande, den „fingierten" Gegenständen irgend etwas von Geltung und Wahrheit zu sichern und so über den Umkreis eines solipsistischen Phänomenalismus hinauszuführen. — Noch sei daran erinnert, daß Salomon Maimon weitgehende Als-Ob-Konsequenzen aus Kant gezogen hat. Maimon müßte in einer Geschichte des Fiktions-Gedankens eine hervorragende Stelle zuteil werden.

Achter Abschnitt.

Der Satz vom Grunde.

Erstes Kapitel.

Funktioneller und gegenständlicher Zusammenhang.

Rückblick.

1. Das Denken, so sahen wir (S. 216ff.), ist überall auf Knüpfen von Zusammenhang gerichtet. Zusammenhangsbande schlingend, dringt das Denken in das Seiende vor, und in Zusammenhängen breitet sich vor den Augen des Forschers das von seinem Denken eroberte Reich des Seienden aus.

Dabei hat sich uns ein tiefgreifender Unterschied bemerkbar gemacht (S. 232ff.). Wir unterschieden Urteile niederer und höherer Ordnung: Tatsächlichkeits- und Zusammenhangsurteile. Die Tatsächlichkeitsurteile sind nur implizite auf Zusammenhang gerichtet; nur in der Weise der Gewißheitsmöglichkeit meinen sie das Seinsgebiet, auf das sie gerichtet sind, als ein zusammenhängendes. Besinnt sich der ein Tatsächlichkeitsurteil Aussprechende auf das, was er im Grunde damit meine, so geht ihm sofort die Gewißheit auf, daß, obgleich er in seinem Urteil lediglich ein einfaches, von Zusammenhang nichts ausdrücklich in sich enthaltendes Sein als Gegenstand hingestellt habe, er doch stillschweigend dieses Sein als ein in Zusammenhängen stehendes Gebiet angesehen wissen wolle. Die Auseinandersetzungen über das transsubjektive Minimum (S. 236—268) waren der Aufweisung dieser im Tatsächlichkeitsurteil stillschweigend mitgemeinten Zusammenhänge gewidmet. Das Zusammenhangsurteil dagegen stellt seinen Gegenstand ausdrücklich als in Zusammenhängen stehend hin.

Zusammenhang in doppeltem Sinne.

Die Arbeit des Denkens an dem Leitfaden des Zusammenhanges bedarf nun aber noch in hohem Maße weiterer Klärung. Indem sich der Denkende auf die Bedeutung besinnt, die für sein Denken der Gedanke des Zusammenhanges hat, sagt er sich, daß sein Denken in zwei Richtungen unter der Herrschaft des Zusammenhangs-Gedankens stehe. Einmal wird der Gegenstand des Denkens (und er ist immer transsubjektiver Art) als ein in Zusammenhängen befindliches Sein erkannt. Ich will dies die gegenständliche Bedeutung des Zusammenhanges nennen. Das Seiende

rollt sich dem Denken nicht anders als in Zusammenhängen stehend auf. Zugleich aber ist der Zusammenhang die Richtschnur für das Denken; er wirkt in ihm gleichsam als Triebkraft. An dem Zusammenhang hat das Denken sein leitendes und ihm eben damit die Gewähr des Geltens gebendes Prinzip. Fragt man, woher das Denken die Gewißheit nimmt, daß seine Verknüpfungen gelten, so findet man sich auf die Notwendigkeit hingewiesen, mit der sich der Zusammenhang der Verknüpfungsschritte aufdrängt. Die Denknotwendigkeit ist eben nichts anderes als Zusammenhangsnotwendigkeit. Ein Glied fordert logisch oder (was genau dasselbe ist) sachlich das andere: hierin allein liegt Ursprung und Gewähr der Gewißheit von der Gültigkeit der Denkinhalte. Ich will dies die bestimmende oder funktionelle Bedeutung des Zusammenhanges nennen. Die Richtschnur des Zusammenhanges bestimmt das Denken in seinen Verknüpfungen und verbürgt hiermit die Geltung seiner Verknüpfungen. Der gegenständliche Zusammenhang ist das dem Gegenstand immanente Denkergebnis; der funktionelle Zusammenhang ist das die Tätigkeit des Denkens leitende Prinzip. Die Ausdrücke, in denen ich an früheren Stellen (S. 169 f., 217, 232) von dem Zusammenhang als Gesetz des Denkens gesprochen habe, waren so gehalten, daß damit ungespalten der Zusammenhang in beiderlei Richtung gemeint war.

Auseinanderfallen des gegenständlichen und des funktionellen Zusammenhanges.

2. Stelle ich mir ein göttliches Denken vor, so würde hier der das Denken leitende funktionelle Zusammenhang wesenhaft in dem gegenständlichen Zusammenhang gegründet sein. Beide Weisen des Zusammenhanges wären hier überhaupt nicht getrennt. Wenn gefragt würde: was bestimmt das göttliche Denken, den Inhalt B an den Inhalt A als aus diesem folgend zu knüpfen (womit natürlich nur ein zeitloses Knüpfen gemeint sein könnte), so wäre zu antworten: das einzig Bestimmende liegt in dem Wesensgefüge des jeweiligen Sachverhaltes. Weil sich gemäß der Wesensgesetzlichkeit des Sachverhaltes der Inhalt B aus A entwickelt, darum schreitet das göttliche Denken von A zu dem aus diesem sich entwickelnden B fort.

Anders verhält es sich im menschlichen Denken. Wenn ich mich auf mein Denken besinne, so finde ich häufig (mehr will ich vorderhand nicht sagen) ein gewisses Auseinanderfallen des gegenständlichen und des funktionellen Zusammenhanges. Meine

Denkentwicklung ist nicht immer einfach die Entwicklung des gegenständlichen Zusammenhanges. Der gegenständliche Zusammenhang rollt sich keineswegs immer in meinem Denken auf; so daß meine Gedankenschritte nichts anderes als das entfaltete Wesensgefüge des Sachverhaltes wären. Vielmehr muß mein Denken oft eigentümliche, von dem Wesenszusammenhang abweichende Zusammenhänge knüpfen, um hierdurch das Mittel zu gewinnen, durch das allein dem gegenständlichen Zusammenhang beizukommen ist. Freilich besteht auch für das menschliche Denken das Ziel immer darin, den gegenständlichen Zusammenhang zu erkennen. Allein wenn es zu diesem Ziele gelangen soll, so muß es oft Verknüpfungen vornehmen, die sich nicht einfach mit gegenständlichen Zusammenhängen decken. Es handelt sich um ein Stiften subjektiver Zusammenhänge, um auf solchem Umwege der gegenständlichen Zusammenhänge Herr zu werden. Das denkende Subjekt breitet gleichsam ein Netz aus, um in dieses die gegenständlichen Zusammenhänge einzufangen. Beiderlei Zusammenhänge unterscheiden sich wie Transsubjektivität und Bewußtseinsimmanenz. Die gegenständlichen Zusammenhänge sind stets transsubjektiv gemeint (S. 173, 281); die vom Subjekt als Mittel für diese Erkenntnis angewandten Zusammenhänge dagegen sind nur geistige Gebärden des Subjekts, Stellungen, Wendungen, Schlingungen des Bewußtseins. Es kommt dem Subjekte überhaupt nicht in den Sinn, sie als transsubjektiv anzusehen.

Beispiele für bloßfunktionelle Zusammenhänge.

3. Ein solcher funktioneller Zusammenhang, der nicht mit dem gegenständlichen Zusammenhang zusammentrifft, ist beispielsweise das Folgern der Ursache aus der Wirkung. Wer denkend von der Wirkung zur Ursache fortschreitet, die Wirkung sonach zum Erkenntnisgrunde für die Ursache macht, stellt einen Zusammenhang in seinem Denken her, der nicht gegenständlich gemeint ist. Denn im Gegenstande entwickelt sich nicht die Ursache aus der Wirkung, sondern diese aus jener. Nur unser Denken wählt, um in einem bestimmten Falle dem gegenständlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung beizukommen, den Weg von der Wirkung zur Ursache hin. Der funktionelle Zusammenhang bedeutet hier also eine Zusammenhangsumkehrung hinsichtlich des in der entsprechenden Gegenständlichkeit Vorliegenden.

Oder man betrachte die induktive Methode. Aus zweckmäßig gewählten Tatsachen wird ein Satz, der die ganze Gattung betrifft, gewonnen. Aus einer Anzahl von Experimenten wird eine gesetzliche Beziehung erschlossen. Der funktionelle Zusammenhang verläuft hier vom Einzelnen zum Gattungsmäßigen, vom Einzelfall zum Gesetz. Es kommt dem denkenden Subjekt dabei nicht in den Sinn, im Gegenstande eine entsprechende Entwicklung anzunehmen. Es wäre Unsinn, zu sagen, daß im Gegenstande ein Übergehen mehrerer Einzelfälle in eine Gattung oder in ein Gesetz stattfinde. Überhaupt gibt es, wie man auch das gegenständliche Verhältnis von Einzelnem und Gattung oder Gesetz ansehen mag, im Gegenstande kein Weiterschreiten des Einzelnen zum Allgemeinen hin. Die induktive Methode bedeutet sonach einen ausschließlich funktionellen Zusammenhang. Das menschliche Denken hat sich diesen Zusammenhang ersonnen, um dem Gattungs- und Gesetzmäßigen im Gegenstande beizukommen. — Man sieht: es genügt, auf die allerbekanntesten Verknüpfungsformen unseres Denkens hinzuweisen, um den Satz zu erhärten, daß es funktionelle Zusammenhänge gibt, die keineswegs mit den durch sie erkannten gegenständlichen Zusammenhängen übereinstimmen.

Beispiele für zugleich funktionelle und gegenständliche Zusammenhänge.

Soll ich umgekehrt einen funktionellen Zusammenhang nennen, der sich mit dem gegenständlichen Zusammenhange deckt, so kann ich auf das Erschließen der Wirkung aus der Ursache hinweisen. Hier ist mindestens insofern ein Zusammenfallen von beiderlei Zusammenhängen vorhanden, als auch im Gegenständlichen sich die Wirkung aus der Ursache ergibt.

Oder man nehme die Wesensurteile bejahender Art; wie etwa den Satz: das Wasser ist tropfbar-flüssig. Der funktionelle Zusammenhang in dieser Urteilsform besteht hier in dem Zusprechen der Eigenschaft des Tropfbar-Flüssigen an das Wasser, in dem Feststellen der Zugehörigkeit dieser Eigenschaft zur Wesensbestimmtheit des Wassers. Darin besteht aber zugleich auch der gegenständliche Zusammenhang.

Weiterhin: noch größere Bedeutung des subjektiven Faktors.

Freilich würde sich an diesen beiden Beispielen auch mit Leichtigkeit zeigen lassen, daß, obgleich in ihnen ein Sichdecken von beiderlei Zusammenhängen in der bezeichneten Richtung stattfindet, sie doch nach anderen Seiten hin vielmehr ein Ausein-

andergehen von funktionellem und gegenständlichem Zusammenhang aufweisen. Ja wir werden weiterhin sehen, daß es überhaupt in unserem Denken keinen funktionellen Zusammenhang gibt, der nicht von ausschließlich subjektiven Faktoren durchsetzt wäre. Jeder funktionelle Zusammenhang wird sich uns als eine Verknüpfungsform erweisen, an der subjektive Denkgebärden mehr oder weniger Anteil haben. In jedem Falle, so wird sich später zeigen, ist, soweit menschliches Denken in Frage kommt, der funktionelle Zusammenhang durch mehr oder weniger zahlreiche, ausschließlich bewußtseinsimmanente Faktoren von dem entsprechenden gegenständlichen Zusammenhang unterschieden.[1])

Unterschied von der Fiktions-Theorie.

4. Habe ich mich nun aber mit der Annahme solcher ausschließlich subjektiver Wendungen und Formungen des Denkens nicht der Fiktions-Theorie in bedenklicher Weise genähert? Handelt es sich hierbei nicht überall um Kunstgriffe, um Ersonnenes, Ausgeklügeltes, Eingebildetes? Gibt es doch im Gegenstande nichts, was den funktionellen Denkzusammenhängen genau entspräche! Also bewegt sich das Denken, indem es solche Zusammenhänge in sich erzeugt, in Schein und Spiel!

Zusammenhang zwischen den funktionellen und gegenständlichen Zusammenhängen.

Eine solche Auffassung würde auf völligem Mißverstehen beruhen. Der funktionelle und der gegenständliche Zusammenhang stehen einander keineswegs beziehungslos gegenüber, so daß jener im Verhältnis zu diesem den Charakter des Beliebigen hätte. Man bedenke: der funktionelle Zusammenhang hat lediglich den Zweck, das Denken instand zu setzen, sich des gegenständlichen Zusammenhanges gleichsam zu bemächtigen. Das Denken kann den gegenständlichen Ordnungen, Beziehungen, Gesetzlichkeiten nicht anders erkennend beikommen, als indem es sich nach bestimmten ihm immanenten Zusammenhängen richtet. Diese funktionellen Zusammenhänge müssen daher in wesensgesetzlicher Beziehung zu den zu erkennenden gegenständlichen Zusammenhängen stehen. Sie müssen auf die gegenständlichen Zusammenhänge hin angelegt, für sie bestimmt sein. Sonst wäre die Gewißheit von der Gültigkeit der Denkverknüpfungen illusorisch. Wenn für mich die Seins- und Wesensgültigkeit der Denknotwendigkeit feststeht,

[1]) In der dargelegten Unterscheidung von gegenständlich- und subjektivgültigen Verknüpfungsweisen des Denkens stehe ich auf demselben Boden wie Lotze (Logik, S. 10 f.).

so darf ich auch schließen, daß die funktionellen Zusammenhänge, nach denen sie sich richtet, zweckmäßig auf die gegenständlichen Zusammenhänge hin angelegt sein müssen. Die Zusammenhänge hüben und drüben müssen also auch untereinander in wesentlichem Zusammenhange stehen. Bei den funktionellen Zusammenhängen von Belieben oder gar von Schein und Fiktion zu reden, hat daher keinen Sinn.

Auf welchem Wege diese Einsicht gewonnen wird.

Im zuletzt Gesagten nahm ich eine Folgerung vor aus der Gültigkeit der Denkverknüpfungen auf das wesensgesetzliche Bestimmtsein dieser Denkverknüpfungen für die gegenständlichen Zusammenhänge. Allein auch ohne einen solchen Schluß kommt man zu demselben Ergebnis. So unmittelbar gewiß mir die Gültigkeit der Denknotwendigkeit ist, so unmittelbar ist mir auch von den subjektiven Verknüpfungsweisen des Denkens — wenigstens soweit sie grundlegender Art sind — gewiß, daß sie zu gültigem Erkennen hinführen. Diese besondere Gewißheit ist in jener allgemeinen Gewißheit von der Gültigkeit der Denknotwendigkeit überhaupt unmittelbar eingeschlossen. Funktionelle Zusammenhänge „grundlegender Art" sind beispielsweise Urteile und Begriffe. Indem ich begrifflich verknüpfe, d. h. urteile, bin ich unmittelbar gewiß, mich in Formen zu bewegen, die zu gültigem Erkennen hinführen. Ich warte hierbei nicht etwa erst auf den Erfolg, der dem Gebrauch von Urteil und Begriff beschieden ist. Denken besteht ja eben in nichts anderem als in Urteil und Begriff. Indem ich von der Gültigkeit des Denkens unmittelbar überzeugt bin, ist mir auch unmittelbar gewiß, daß ich mittels Urteilens und Begriffbildens die Wahrheit zu erfassen imstande bin. So liegt also in der unmittelbaren Gewißheit von der Denknotwendigkeit zugleich die unmittelbare Gewißheit eingeschlossen, daß die dem Denken wesenhaften subjektiven Verknüpfungsweisen (wie Urteil und Begriff) zu gültigem Erkennen führen. Will man den Inhalt dieser unmittelbaren Gewißheit begrifflich ausdrücken, so darf man sagen: die funktionellen Zusammenhänge sind so geartet, daß sie zu dem Erkennen der gegenständlichen Zusammenhänge passen. Sie sind mit diesen wesensgesetzlich, genauer gesagt: zweckgesetzlich verknüpft.

Ich sagte vorhin: mindestens bei den „grundlegenden" Verknüpfungsweisen des Denkens könne man sich auf unmittel-

bare Gewißheit berufen. Wo es sich nämlich um die Ausgestaltung der subjektiven Verknüpfungsweisen in die mannigfaltigen Besonderheiten hinein handelt, dort kann der Fall so liegen, daß zwischen mehreren Verknüpfungsweisen, von denen jede eine gewisse Zweckmäßigkeit hat, gewählt werden muß, oder daß von einer Verknüpfungsweise ihre Zweckmäßigkeit nicht ohne weiteres feststeht. Ich denke dabei besonders an die verschiedenen möglichen Methoden im wissenschaftlichen Verfahren. Zweifellos stehen auch die verschiedenen Methoden in zweckgesetzlicher Beziehung zu den durch sie gewonnenen gegenständlichen Zusammenhängen. Allein man wird nicht sagen dürfen: diese Methode, etwa die induktive, führt die unmittelbare Gewißheit ihres Angelegtseins auf die zu erkennenden gegenständlichen Zusammenhänge mit sich. Vielmehr wird der Erkenntnis-Erfolg der induktiven Methode heranzuziehen sein. Erst auf Grund dieses Erfolges wird dann gesagt werden können: aus diesem Erfolge muß geschlossen werden, daß der funktionelle Zusammenhang, den man induktive Methode nennt, zweckgesetzlich mit den entsprechenden gegenständlichen Zusammenhängen verknüpft ist.

Hiernach darf nun, wenn ich zusammenfasse, feststehen, daß der funktionelle Zusammenhang, sei es kraft unmittelbarer Gewißheit oder auf Grund eines Schlusses, in der Überzeugung ausgeübt werden darf, daß er die Erkenntnis des jeweiligen gegenständlichen Zusammenhanges als seinen Zweck in sich trage.

Ohne Zweifel ist mit dem Feststellen der Angelegtheit der subjektiven Denkverknüpfungen auf die gegenständlichen Zusammenhänge in das Reich des Metaphysischen hineingeschritten. Nicht zwar die Identität der funktionellen Denkzusammenhänge mit den gegenständlichen, also transsubjektiven Zusammenhängen ist ausgesprochen, wohl aber das Bestimmtsein jener Seite für diese. Die Erkenntnistheorie bewegt sich sonach auf eine harmonistische Metaphysik zu. Dieser Ausblick bietet sich uns hier aber nicht zum ersten Male dar. Schon die transsubjektive Gültigkeit des Denkens schließt, kurz gesagt, den Harmonismus von Denken und Sein in sich. Doch ist hier nicht der Ort, dieses Hinüberweisen ins Metaphysische weiter zu verfolgen (vgl. S. 344).

Zweites Kapitel.

Begründen und Behaupten.

Untersuchung der funktionellen Denkverknüpfungen.

1. Das Nichtzusammenfallen von funktionellem und gegenständlichem Zusammenhang, von subjektiven Denkverknüpfungen und den dem Sachverhalt selbst innewohnenden Beziehungen ist von größter Tragweite. Angesichts dieser Lage nimmt die Aufgabe des Denkens eine doppelte Gestalt an: je nachdem man das Ziel oder das Mittel hierfür ins Auge faßt. Das Ziel des Denkens bildet das Erkennen der gegenständlichen Zusammenhänge. Soll es zu diesem Ziele gelangen, so muß es sich in den hierfür zweckmäßigsten subjektiven Verknüpfungsweisen bewegen. Nur durch funktionelle Zusammenhänge hindurch vermag das Denken sich der gegenständlichen Zusammenhänge zu bemeistern.

Wir richten jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die eigentümliche logische Haltung, in der sich das Denken befindet, wenn es diejenigen Verknüpfungen vollzieht, die für das Erkennen der gegenständlichen Zusammenhänge geeignet sind. Wie stellt sich unserem logisch gerichteten Bewußtsein die eigentümliche Bewegungsweise des Denkens dar, die diesem gegenständlichen Ziele zustrebt? Mit anderen Worten: was erleben wir logisch, wenn unser Denken sich nach funktionellen Zusammenhängen verknüpft? Ich frage: was wir logisch darin erleben. Denn nicht auf psychologische Zergliederung kommt es an. Ob und inwieweit Vorstellen, Erinnern, Streben, Lust und Unlust an diesen Verknüpfungsweisen beteiligt sind, bleibt ganz außer Spiel. Unser Bewußtsein ist bei dieser Frage rein logisch eingestellt. Welches logische Erlebnis vollzieht sich in uns, wenn wir jene subjektiven Verknüpfungen vornehmen, die darauf abzielen, sich der gegenständlichen Zusammenhänge zu bemächtigen?

Verknüpfung nach Grund und Folge.

Offenbar ist es die Haltung und Bewegung des Geltendmachens von Gründen, was hierbei vorliegt. Will ich gegenständliche Zusammenhänge erkennen, so muß ich nach Grund und Folge verknüpfen. Nur wenn ich meinem Denken die Tendenz auf den Zusammenhang von Grund und Folge gebe, lichtet sich mir der gegenständliche Zusammenhang. Mit bloßem Setzen, Hinstellen, Nebeneinanderstellen, Vergleichen, Zusammenfassen läßt sich nichts ausrichten. Ich muß mein Denken auf

eine unvergleichlich andere Tendenz — eben auf das Heranziehen von Gründen — einstellen. Denken, nach der Seite des funktionellen Zusammenhanges betrachtet, heißt nichts anderes als Begründen.

Begründen.

Hiermit ist gesagt: Begründen ist nicht etwas, was aus dem Denken erst irgendwie abgeleitet werden müßte; es ist keine Sonderbetätigung des Denkens. Vielmehr spricht sich im Begründen, im Verknüpfen nach Grund und Folge unmittelbar die Wesensgesetzlichkeit des Denkens aus. Freilich nicht seine gesamte Wesensgesetzlichkeit. Sondern nur sofern das Denken nach der Seite des funktionellen Zusammenhanges betrachtet wird: mit anderen Worten: nur sofern es das Mittel ist, um den gegenständlichen Zusammenhängen beizukommen, besteht seine Wesensgesetzlichkeit im Begründen. Fasse ich dagegen das Ziel des Denkens ins Auge, so besteht seine Wesensgesetzlichkeit vielmehr im Gerichtetsein auf die gegenständlichen Zusammenhänge. In doppeltem Sinne somit ist Zusammenhang das Urgesetz des Denkens: sowohl hinsichtlich des Zieles wie hinsichtlich des Mittels; mit anderen Worten: sowohl nach Seite des Gegenstandes wie nach Seite der Funktion.

Zugleich liegt in dem Gesagten: das Verhältnis von Grund und Folge fällt auf die subjektive Seite des Denkens. Es gehört dem Schalten des Denkens mit dem Gegenstande an. Daher kommt es, daß nicht notwendig ein parallel laufendes Verhältnis im Gegenstande gemeint ist, wenn ich aus einem Grunde eine Folge gewinne. Das gegenständlich der Folge Entsprechende braucht sich keineswegs aus dem gegenständlich dem Grunde Entsprechenden zu ergeben. Mache ich eine Wirkung oder ein Bedingtes zum Erkenntnisgrunde und erschließe hieraus die Ursache oder die Bedingung, so findet im Gegenständlichen vielmehr hierzu die rückläufige Bewegung statt. Will man diese bewußtseinsimmanente Natur von Grund und Folge ausdrücklich bezeichnen, so spricht man von Erkenntnisgrund und Erkenntnisfolge.

Schon jetzt will ich bemerken, daß sich weiterhin neben der weiteren eine engere Bedeutung des Begründens herausstellen wird. In dem soeben Gesagten ist „Begründen“ in dem weiten Sinne des Denkens nach Grund und Folge genommen. Jeder Denkinhalt ruht in einem Grunde, ist „gegründet“. Einen Denk-

inhalt als in einem Grunde wurzelnd, als „gegründet“ geltend machen: heißt ihn begründen.

Der funktionelle Charakter des Satzes vom Grunde.

Cohen bringt den Satz vom Grunde in wesenhafte Beziehung zu den Kategorien der Bedingung und des Gesetzes. Ihm ist das Verfahren nach dem Satze vom Grund das Verstehen aus Bedingungen, aus den Gesetzen.[1]) Hiermit ist der Satz vom Grunde seines funktionellen, erkenntnistheoretischen, subjektiven Charakters entkleidet und in ein rein gegenständliches Prinzip verwandelt. Der Satz vom Grunde leitet das Erkenntnisverfahren; nicht aber stellt er eine gegenständliche Kategorie als bestimmend für den Erkenntnisinhalt hin. Wohl ist der Satz des Grundes ein für das Erkennen geltendes Gesetz; nicht aber darf man den Sinn dieses Grundsatzes darein setzen, daß das Begründen aus Gesetzen zu geschehen habe. Es bleibt vielmehr ganz dahingestellt, ob zum Begründen Einzelheiten oder Gesetze verwendet werden, ob eine Ursache oder eine nur mithelfende Bedingung oder eine Wirkung die Stelle des Grundes einnehme, oder ob vielleicht irgendwelche Umstände, die in näherem oder fernerem Zusammenhang mit dem zu Begründenden stehen, zur Begründung dienen. Der Satz vom Grunde schließt alle diese Möglichkeiten in sich. Cohen dagegen legt ihn auf die Gegenstandskategorien „Gesetz“ und „Bedingung“ fest.

Stellung des Satzes vom Grunde.

2. Üblicherweise wird in den Darstellungen der Logik neben den Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten auch der Satz vom Grunde als ein oberstes Denkgesetz angeführt. Eine solche Nebenordnung findet man — um nur einige neuere Logiker zu nennen — bei Überweg, Drobisch, Wundt.[2]) Wie man auch jene drei Denkgesetze auffassen mag: keinesfalls steht der Satz vom Grunde als ein viertes Denkgesetz jenen zur Seite. Noch weniger zutreffend wäre es, den Satz vom Grunde aus einem der drei anderen Sätze ableiten zu wollen. Eine Ableitung aus dem Satze vom Widerspruch hat Christian Wolf

[1]) Cohen, Logik, S. 233 ff., 260 ff.

[2]) Wundt läßt den Satz vom Grunde zwar über die drei anderen „logischen Axiome“ insofern hervorragen, als er „das Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkakte von einander ist“ (Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 563). Aber die Nebenordnung ist damit nicht aufgehoben: die drei anderen Sätze sind durchaus selbständige Axiome, an die sich als viertes der Satz vom Grunde anreiht.

unternommen; aus dem Identitätsprinzip will Alois Riehl die „Forderung der Begründung" herleiten.[1])

Formeln für den Satz vom Grunde.

Der Satz vom Grunde bringt formelhaft zum Ausdruck, daß das Denken, so wahr es auf Erkennen von gegenständlichen Zusammenhängen gerichtet ist, also ein wirkliches Erkennen ist, seinen Inhalt stets im Zusammenhang von Grund und Folge erfassen muß. Man kann die Formel des Satzes vom Grunde verschieden fassen. Man kann etwa sagen: jedes geltende Urteil ist ein gegründetes Urteil. Oder: das Gelten eines Urteils besteht nur als Beruhen auf einem Grunde. Oder: ein Denkinhalt weist sich dadurch, daß er einen Grund hat, als gültig aus. Oder in normativer Fassung: jede Denkverknüpfung muß dem Zusammenhang von Grund und Folge gerecht werden. Oder: um zu erkennen, mußt du nach Grund und Folge denken. Am strengsten ist vielleicht die Formel: Denken ist wesensgesetzlich das Verknüpfen nach Grund und Folge. Der „zureichende" Charakter des Grundes braucht nicht, wie es die übliche Bezeichnung seit Leibniz will, besonders hervorgehoben zu werden. Ein Grund, der nicht „zureichend" ist, kann überhaupt nicht als Grund gelten. Der Zusatz „zureichend" ist daher prinzipiell überflüssig: das Zureichende versteht sich von selbst. Doch ist nichts einzuwenden, wenn um des Nachdrucks willen zuweilen das „Zureichende" durch den einen oder anderen Ausdruck dem Leser in Erinnerung gebracht wird. Auch läßt es schon das Sprachgefühl oft als erwünscht erscheinen, dem nackten Wort „Grund" das Eigenschaftswort „voll", „wahr", „zureichend" hinzuzufügen.

Satz vom Grunde: Wesensgesetz des Denkens.

So faßt sich in der Formel des Satzes vom Grunde die Wesensgesetzlichkeit des Denkens nach seiner funktionellen Seite hin zusammen. Anders ausgedrückt: die Denknotwendigkeit gelangt nach ihrer nicht-gegenständlichen, bewußtseinsimmanenten Seite hin im Satze vom Grunde zu erschöpfendem Ausdruck. Lotze nennt einmal den Satz vom Grunde die „Seele alles Denkens".[2]) Und Theodor Lipps findet den Sinn des Satzes vom Grunde in nichts anderem als in der „Gesetzmäßigkeit des Denkens selbst".[3]) Vor allem aber ist an Schopenhauer zu er-

[1]) Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, S. 246 f.
[2]) Lotze, Logik, S. 86.
[3]) Theodor Lipps, Grundzüge der Logik, S. 149.

innern, der im Zusammenhang von Erkenntnisgrund und Erkenntnisfolge das apriorische Grundgesetz des begrifflichen Denkens, der „Vernunft", sieht.[1]) Weder der Satz der Identität, noch der des Widerspruchs, noch der vom ausgeschlossenen Dritten sind Denkgesetze vom Range des Satzes vom Grunde. Wie man diese drei Denkgesetze auch auffassen mag: jedenfalls bezeichnen sie lediglich Seiten oder Momente, die in dem Verknüpfen nach Grund und Folge zwar wesentlich mitgesetzt sind, die aber das Wesen dieses Verknüpfens nicht im entferntesten erschöpfen. Dies gibt sich in überzeugender Weise darin zu erkennen, daß keines jener drei Denkgesetze imstande ist, dem Denken derart zum Leitfaden zu dienen, daß das Denken nach ihm sein Weiterschreiten bestimmen könnte. Wäre das Denken einzig auf jene drei Prinzipien angewiesen, so würde es hinsichtlich des einzuschlagenden Weges völlig ratlos dastehen. Sie treten für das Denken nicht eindeutig-richtungbestimmend auf. Nur der Zusammenhang nach Grund und Folge schreibt dem Denken die Verknüpfungen vor, die es zu vollziehen hat. Indem das Denken diese dem Satz vom Grunde gerecht werdenden Verknüpfungen vollzieht, erfüllt es damit selbstverständlich zugleich die Bedingungen, die jene drei Prinzipien für die Gültigkeit der Denkinhalte feststellen. Sie sind ein selbstverständlich darin implizite Miterfülltes. Im letzten Kapitel dieses Abschnittes wird dies zu vollkommener Deutlichkeit gebracht werden (vgl. auch S. 204 ff).

Satz vom Grunde: Zweckgesetz des Denkens.

3. Die Wesensgesetzlichkeit des Denkens ist zugleich Zweckgesetzlichkeit. Alles Denken ist zweckbewußtes Verknüpfen. Es strebt nach Erkennen, ist auf Erkennen gerichtet. Kein Satz, der hier oder sonst irgendwo über das Denken gesagt wurde, hätte einen Sinn, wenn nicht dabei das Denken als ein Sichrichten auf eine Aufgabe, also als zielstrebige, zweckbewußte Tätigkeit vorausgesetzt wäre. Ich bringe dies hier nur darum in Erinnerung, weil ich hieran den Satz knüpfen will, daß das

[1]) Was Schopenhauer „Satz vom Grunde" nennt, hat eine weit umfassendere Bedeutung; denn auch Ursachlichkeit, Seinsgrund und Motivation fallen hinein. Nur die von ihm an zweiter Stelle behandelte Gestalt dieses Satzes: nämlich „der Satz vom Grunde des Erkennens" deckt sich mit dem im Texte ins Auge gefaßten Satze vom Grunde (Werke, Reclam, Bd. 1, S. 119 f.; Bd. 3, S. 39 f., 121 f.).

Wesensgesetz vom Grunde auch als Zweckgesetz bezeichnet werden kann.

Satz vom Grunde: als Norm des Denkens.

Vom Zweckgesetz aber ist der Begriff der Norm nicht weit entfernt. Ich möchte zwar nicht jedes Gesetz, das eine Zweckgesetzlichkeit ausdrückt, unter den Begriff der Norm bringen. Die Gesetze, unter denen das göttliche Denken steht, werde ich nicht Normen nennen. Ebensowenig wird der Vitalist der den Bau der pflanzlichen und tierischen Lebewesen als innerlich zweckbestimmt ansieht, sagen, daß dieser Bau Normen unterworfen sei. Mit dem Begriff der Norm ist der Gedanke verknüpft, daß die Möglichkeit des Abweichens vom Zweck, des Irrens vorhanden ist. Das Zweckgesetz wird dann zur Norm, wenn das irrenkönnende Bewußtsein die Verwirklichung des Zweckes als unsicher erscheinen läßt. Sonach dürfen alle Gesetze, die als für das Erkennen geltend aufgestellt werden, als Normen bezeichnet werden. Auch gegen den Satz vom Grunde gibt es zahllose Verfehlungen.

Eine weitere Ausgestaltung erfährt der Norm-Begriff naturgemäß dadurch, daß mit Rücksicht auf die Möglichkeit des Fehlgehens der Inhalt der Norm in die Form einer Vorschrift gebracht wird. „Du sollst gemäß dem Satze vom Grunde denken!“ Doch entsteht der Norm-Begriff nicht erst durch diese Einkleidung in das Gewand einer Vorschrift. Sondern auch abgesehen hiervon trägt das Zweckgesetz an sich selbst, wenn nur die Bedingung der Irrtumsmöglichkeit besteht, den Charakter der Norm.

Gegnerschaft gegen normative Logik.

Ich vermag daher auch nicht, wie manche Erkenntnistheoretiker meinen, in der Einführung des Norm-Begriffes in Erkenntnistheorie und Logik eine Verunreinigung dieser Wissenschaften zu erblicken. Wir können nur auf dem Wege der Gewißheit zur Wahrheit kommen. Damit ist die Irrungsmöglichkeit als zum Wesen des menschlichen Erkennens gehörig gesetzt. Daher ist alle Gesetzlichkeit des Denkens für uns von normativer Art. Hiermit ist das Denken keineswegs anthropomorphisiert. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Gültigkeit der logischen Gesetze uuf die Eigenheiten und Schranken des menschlichen Bewußtseins gegründet würde. Hier aber wird ja das gerade Gegenteil hiervon vertreten: die Denknotwendigkeit ist überindividueller, „absoluter“ Art. Nur soviel wird behauptet, daß das nun einmal subjektiv geartete menschliche Denken dem

Irrtum ausgesetzt ist, und daß mit Rücksicht hierauf jede Denkgesetzlichkeit den Charakter einer Norm gewinnt.[1])

Doppelte Möglichkeit.

4. Steht uns fest, daß jeder gültige Denkakt seinen Grund hat, so ist nun weiter darauf zu achten, wie diesem Erfordernis genügt werden könne. Indem wir uns auf unser Denken besinnen, tritt uns dabei zunächst eine doppelte Möglichkeit entgegen.

Ausdrückliches Begründen.

In dem einen Fall wird der Grund, aus dem das Urteil folgt, mit Bewußtsein hinzugefügt. Mit dem Urteil verknüpft sich ein auf den Grund gerichtetes denkendes Erfassen. Das Urteil vollzieht sich so, daß der Urteilende zugleich den Grund des Urteils hinzudenkt. Dies geschieht entweder in der Weise eines hinzugefügten selbständigen Denkaktes oder in der Form einer Teilfunktion eines Denkaktes. Oft auch sind es mehrere Denkakte, die dieser Aufgabe gewidmet sind: die Angabe des Grundes kann sich in einer langen Kette von Denkakten vollziehen. Das Entscheidende ist, daß von dem Urteilenden mit dem Urteil der Grund als Grund ausdrücklich verknüpft wird. In diesem Falle ist mit dem Urteil ein Begründen verbunden. Das Urteil ist hier nicht nur gegründet, sondern in unterstrichenem Sinne begründet. Ich darf das begründete Urteil samt den begründenden Denkakten zu einem Urteilsvollzug zusammenfassen und sagen, daß sich das Denken hierbei in der Haltung des Begründens befindet.

Das Hinzudenken des Grundes kann, wie schon angedeutet wurde, in verschiedener Weise erfolgen. Schon die grammatischen Unterschiede sind hierfür belehrend. Der Grund kann in Form eines, sei es selbständigen, sei es unselbständigen Satzes oder eines Satzgliedes auftreten. Ich kann sagen: der Mensch ist sterblich, denn er ist endlich; der Mensch ist sterblich, weil er endlich

[1]) Im Gegensatze hierzu verlangt Husserl, daß die Logik als „normative Disziplin“ in einer normfreien, rein theoretischen Logik ihre Grundlage haben müsse (Logische Untersuchungen, Bd. 1, 2. Aufl., S. 38, 133). Ähnlich Jonas Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, S. 446 ff. Rickert hält es für „gewissermaßen in taktischem Interesse“ richtig, den „Begriff einer normativen Disziplin“ ganz fallen zu lassen (Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 281). Nachdrücklich tritt für den normativen Charakter der Logik Heinrich Maier ein (Logik und Psychologie; in der Riehl-Festschrift; S. 313, 376).

ist; der Mensch ist infolge seiner Endlichkeit sterblich. Hiermit sind drei Weisen der Verknüpfung des Urteils mit dem begründenden Akte angedeutet. In dem letzten Falle hat der begründende Akt den Charakter einer Teilfunktion des Urteilsaktes. Der begründende Akt kann auch dem Urteil vorangehen: der Mensch ist endlich, darum ist er sterblich. Auf noch weit tiefer greifende Unterschiede in der Art des Begründens werden wir gleich weiterhin stoßen.

Die Behauptung.

Doch kann dem Satze vom Grunde auch in anderer Weise als durch ausdrückliches Begründen genügt werden. Den begründenden und begründeten Urteilen stehen die Behauptungen gegenüber. Hier wird das Urteil als gültig gleichfalls darum hingestellt, weil es gegründet ist. Aber das Gegründetsein tritt hier nicht in logisch entwickelter Form auf, nicht als besonderes Glied im Denkinhalte, sondern nur als mitgedachte unentfaltete Voraussetzung: der Behauptung wohnt die unausgesprochene Überzeugung inne, daß der Inhalt der Aussage logisch zu Recht besteht, daß er vollen Grund hat. Dort ist der Satz vom Grunde explizite, hier nur implizite erfüllt. Jenes ausdrückliche Verknüpfen nach Grund und Folge will ich auch als das vollentwickelte Denken bezeichnen. Im Vergleiche mit dem Begründen ist alles Behaupten ein Denken unvollständig entwickelter Art. Die Denknotwendigkeit ist im Behaupten unentfaltet, eingewickelt vorhanden.

Zwei Formen des Behauptens.

Diese unausdrückliche Überzeugung vom Grundhaben einer Behauptung kann nun wieder in zwei Formen vorkommen. Ich gebrauche hierfür die Bezeichnungen der apodiktischen und der assertorischen Behauptung.

In beiden Fällen ist die Gewißheit des Gegründetseins unentfaltet, ohne Aufrollung des Grundes, ohne Bezeichnung des den Grund ausmachenden Sachverhaltes vorhanden. Der Unterschied liegt aber darin, daß das eine Mal das Bewußtsein des Urteilenden auf das Grundhaben überhaupt eingestellt ist, das andere Mal dagegen von einer Einstellung des Bewußtseins auf das Grundhaben nichts zu finden ist.

Das apodiktische Behaupten.

In dem ersten Fall habe ich die ausdrückliche Gewißheit, daß vollkommener Grund zu meinem Urteil vorliegt. Allein ich halte es nicht für nötig, diesen Grund ausdrücklich meiner Denk-

verknüpfung als Glied einzuordnen und ihn demgemäß sprachlich zu bezeichnen; sondern ich begnüge mich, der Gewißheit vom Überhaupt-Gegründetsein Ausdruck zu geben. Die sprachliche Bezeichnung hierfür besteht in Sätzen, die mit „müssen", mit „notwendig" und in ähnlicher Weise gebildet sind: Eisen muß im Wasser untersinken; Eisen sinkt notwendig unter. Doch braucht die Einstellung des Bewußtseins auf das Gegründetsein nicht in einer besonderen sprachlichen Bezeichnung hervorzutreten. Wenn ich mit dem Urteilssubjekte das Wesen und sonach mit der Hinzufügung des Prädikats wesenhafte Zugehörigkeit meine, so liegt jene Einstellung des Bewußtseins vor, ist aber in keiner besonderen sprachlichen Bezeichnung zum Ausdruck gekommen. „Das Endliche ist vergänglich". „Lust ist ein nur relativer Wert." Urteile von dieser Form darf ich Wesensurteile nennen.

Die Behauptungen dieser ersten Art nenne ich apodiktische Behauptungen. Die Begründung ist verschwiegen; das Gegründetsein dagegen ist mit Bewußtsein gesetzt. Aber es ist ein unausdrückliches Bewußtsein vom Gegründetsein; denn der Grund ist inhaltlich gänzlich unbestimmt gelassen.

Zu solchen apodiktischen Behauptungen kommt es, wenn ich mich berechtigt weiß, vorauszusetzen, daß die Begründung des Urteils anderwärts — in diesem oder jenem Buch, in der fraglichen Wissenschaft überhaupt — geleistet ist, oder daß die Begründung als Gemeingut oder als selbstverständlich angesehen werden darf. So sage ich etwa als Psychologe: das Sprechen ist notwendig an die Erregung bestimmter Hirnrindengebiete geknüpft. Dabei setze ich voraus, daß dieser Tatbestand in der Physiologie seine Begründung gefunden hat. Oder wenn ich am 21. Dezember sage: von heute an müssen die Tage wieder länger werden, so nehme ich an, daß der astronomische Sachverhalt, worauf dieses Urteil beruht, Gemeingut der Bildung ist. Und sagt jemand: weiß kann nicht schwarz sein, so setzt er, auch wenn er philosophisch ungebildet ist, dabei voraus, daß das, worauf sich dieser Satz gründet (mag er auch nicht imstande sein, es in der Sprache des Philosophen zu bezeichnen), die Evidenz der Selbstverständlichkeit besitzt.

Assertorisches Behaupten.

Anders liegt die Sache dort, wo das Bewußtsein des Urteilenden nicht nur nicht auf Begründen, sondern auch nicht ein-

mal auf das Gegründetsein eingestellt ist. Die Gewißheit des Gegründetseins ist nur implizite vorhanden. Gegenwärtig ist dem Bewußtsein nur die tatsächliche Zugehörigkeit des Prädikatsbegriffs zu dem mit dem Subjekte gemeinten Gegenstande. Das Urteil gilt tatsächlich: mehr steht dem Urteilenden hier nicht vor Augen. Nur falls der Urteilende sich auf das besinnt, was er mit seiner Behauptung eigentlich meine, kommt er zu dem Gedanken, daß die Behauptung, die er ausdrücklich nur im Sinne der Tatsächlichkeit hinstellt, in Wahrheit von ihm als ein gegründetes Urteil gemeint ist. Sobald also der Urteilende sich darüber Rechenschaft gibt, was er mit seiner Behauptung im Sinne habe, kommt ihm als Wesensbestimmtheit seiner Behauptung ihr Gegründetsein zu Bewußtsein.

Wir stoßen hier sonach auf den eigentümlichen Begriff des tatsächlichen Geltens. Dieser Begriff betrifft lediglich die unmittelbare Gegenwärtigkeit für das Bewußtsein; sobald nach dem dahinterstehend Gemeinten gefragt wird, wandelt sich die assertorische Behauptung in eine apodiktische um. Streng genommen ist mithin das „tatsächliche Gelten" ein sich aufhebender Begriff. Die Bezeichnung „assertorisch" bezieht sich ausdrücklich gleichsam nur auf die logische Oberfläche; durch Selbstbesinnung vertieft sich diese sofort in der Richtung auf das Apodiktische hin. Die Formel der assertorischen Behauptung lautet: S ist P. Sobald ich mich auf den eigentlichen logischen Sinn dieses Urteils besinne, wird mir sofort klar, daß damit nur gemeint sein kann: S ist notwendig P. Die assertorische Behauptung ist sonach nur durch das implizite gemeinte Gegründetsein ein vollkommenes Urteil. Ohne dieses implizite Gemeinte wäre es eine bloße Oberflächenaussage. Eine Aussage, die über das Gegründetsein gänzlich hinwegsähe, würde ebendamit die Denknotwendigkeit, also das ureigenste Wesen des Urteils verleugnen, wäre also kein Urteil in vollem Sinne.[1])

Unterschied des assertorischen vom Tatsächlichkeits-Urteil.

5. Es wird nicht überflüssig sein, darauf aufmerksam zu machen, daß sich das „Tatsächlichkeitsurteil", von dem

[1]) Wundt achtet bei Erörterung der Modalitätsformen nicht auf das in dem Urteil implizite Mitgemeinte. Daher hat er von seinem Standpunkt aus recht, wenn er das assertorische Urteil überhaupt verwirft (Logik. Bd. 1. 3. Aufl., S. 165).

früher (S. 232) die Rede war, keineswegs mit dem assertorischen Urteil deckt. Das Tatsächlichkeitsurteil bildet den Gegensatz zum Zusammenhangsurteil: der Unterschied bezieht sich hier auf den erkannten Gegenstand. Das Tatsächlichkeitsurteil stellt Tatsachen fest, ohne über deren Zusammenhang etwas zu sagen; im Zusammenhangsurteil besteht der erkannte Gegenstand in einem Zusammenhang. Völlig anders ist der Unterschied des assertorischen und apodiktischen Urteils gerichtet. Hier handelt es sich um den Unterschied des tatsächlichen und gegründeten Geltens. Hier besteht die Frage: ist das Geltungsbewußtsein nur implizite oder ausdrücklich auf das Gegründetsein eingestellt? So tritt denn auch das Tatsächlichkeitsurteil keineswegs immer in assertorischer Form auf: es kann ebensogut apodiktische Gestalt annehmen. Ich kann sagen: die Erde bewegt sich um die Sonne; ich kann aber auch urteilen: die Erde ist notwendig als sich um die Sonne bewegend anzusehen. Und ebenso erscheint das Zusammenhangsurteil in beiderlei Form. Wenn ich sage: „es ist Tatsache, daß durch Beimischung von Salz das Wasser erst bei einigen Graden unter Null gefriert“: so spreche ich diesen Zusammenhang assertorisch aus. Ich kann ihn aber auch apodiktisch zum Ausdruck bringen; es ist erwiesen, daß die genannte Beimischung das Wasser erst bei einigen Graden unter Null gefrieren macht.

Häufig läßt — nebenbei bemerkt — der sprachliche Ausdruck es zweifelhaft erscheinen, ob durch ihn das Urteil als Zusammenhangs- oder als apodiktisches Urteil charakterisiert sein soll oder ob er sich auf beides bezieht. Wenn ich sage: durch Reibung entsteht notwendig Wärme, so kann durch das Wort „notwendig“ gemeint sein, daß der Zusammenhang von Reibung und Wärme ein auf dem Wesen der Dinge beruhender Kausalitätszusammenhang ist; es kann aber auch gemeint sein, daß dieser Zusammenhang Grund hat, erwiesen ist; das Wort „notwendig“ kann aber auch ungetrennt auf beides gehen. Man sieht, ein wie lose sitzendes, vieldeutig bergendes Gewand der sprachliche Ausdruck für den logischen Sinn in diesem Falle ist. Und auf die gleiche, vom Standpunkt der Logik unerfreuliche Wahrnehmung stößt der Logiker überaus häufig.

Veranlassung zu assertorischem Behaupten.

Wodurch entsteht nun für das Erkennen die Aufforderung, sich mit assertorischen Behauptungen zu begnügen? Dies liegt

offenbar daran, daß es unzählige Sachverhalte gibt, die uns mit vollkommener Sicherheit feststehen. Sie gelten uns mit uneingeschränkter Selbstverständlichkeit. Solchen Sachverhalten gegenüber hat das Denken kein Interesse, sich jedesmal, wenn sie gedacht werden, ihr Gegründetsein ins Bewußtsein zu rufen. Der Sicherung dieser Sachverhalte braucht kein Gedankenaufwand mehr gewidmet zu werden. Wichtig ist für den Denkenden an ihnen nur dies, daß sie als dieser bestimmte Inhalt feststehen und als dieser bestimmte Inhalt mit den übrigen Denkinhalten zu verknüpfen sind. Nur das Inhaltliche, nicht die Geltungsfrage ist an ihnen dem Denken interessant. So tritt die Gewißheit des Gegründetseins in den Hintergrund des Bewußtseins und sinkt zu einem nur implizite mitgemeinten Moment herab. Auf diese Weise ist das assertorische Urteil fertig.

Terminologisches.

6. Das apodiktische wie das assertorische Urteil haben eine verschiedene Auffassung erfahren. Doch handelt es sich dabei nur zum Teil um sachliche Unterschiede. Die Frage der zweckmäßigen Benennung spielt sehr stark mit. Es könnte ein Logiker sachlich mit den von mir dargelegten Urteilsunterscheidungen (einerseits des Tatsächlichkeits- und Zusammenhangsurteils, anderseits des Begründens und Behauptens, das seinerseits wieder in das apodiktische und das assertorische Behaupten zerfällt) völlig einverstanden sein; dennoch könnte er die von mir gewählten Bezeichnungen für unzweckmäßig halten und insbesondere die Namen „apodiktisch“ und „assertorisch“ anders verwenden.

Zusammenfassung.

Worauf es mir ankommt, ist selbstverständlich allein das sachliche Ergebnis. Dieses besteht einerseits darin, daß hinsichtlich des erkannten Gegenstandes ein wesentlicher Unterschied im Urteil insofern eintritt, als er dem Bewußtsein des Urteilenden entweder als ausdrücklicher Zusammenhang oder nur als Tatsächlichkeit (mit implizite gemeinten Zusammenhängen; man erinnere sich des transsubjektiven Minimums) gegenwärtig ist (Zusammenhangs- und Tatsächlichkeitsurteil). Anderseits besteht das sachliche Ergebnis in der Gliederung des Urteils nach dem Geltungsbewußtsein; genauer: nach dem Verhältnis zum Satze vom Grunde. Hiernach ist das Urteilen entweder ausdrücklich begründet oder bloß gegründet, d. h. eine bloße Behauptung. Innerhalb der Behauptung entspringt ein neuer Unterschied hin-

sichtlich des Geltungsbewußtseins: je nachdem die nichtbegründete Behauptung von dem ausdrücklichen Bewußtsein, daß sie gegründet ist, begleitet ist oder dieses Bewußtsein nur implizite in sich schließt. In jenem Fall liegt eine apodiktische, in diesem eine assertorische Behauptung vor. Zieht jemand andere Benennungen vor, so ist dies eine Frage der terminologischen Zweckmäßigkeit. Nach meiner Überzeugung würde überhaupt ein nicht kleiner Teil der philosophischen Streitigkeiten wegfallen oder doch vereinfacht werden, wenn überall die verschiedenen Ansichten über Benennungsfragen von den sachlichen Unterschieden der Überzeugungen reinlich geschieden würden.

Verschiedene Bedeutungen von „apodiktisch".

Besonders das Wort „apodiktisch" legt sprachgefühlsmäßig die Aufforderung nahe, ihm zugleich eine weitere Bedeutung zu geben, als hier geschehen ist. Dem Sprachgefühl verknüpft sich mit diesem Wort die Bedeutung von unbedingter Notwendigkeit. Daher steht nichts im Wege, die Denknotwendigkeit, da sie Notwendigkeit für das Denken überhaupt ist, als apodiktische Notwendigkeit zu bezeichnen. Insofern ist jedwedem Urteil apodiktische Geltung zuzusprechen. Auch das Wahrscheinlichkeitsurteil, auch die Vermutung tritt mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf. Ich berufe mich hier auf das früher (S. 157 f.) Dargelegte. Urteilt der Urkundenforscher: hier liegt wahrscheinlich eine Fälschung vor, so bedeutet dies: jeder Denkende, der über die erforderliche Einsicht verfügt, muß auf Grund der vorliegenden Tatsachen dieses Wahrscheinlichkeitsurteil aussprechen. Hiernach würde „apodiktisch" mit Allgemeingültigkeit zusammenfallen; und es wäre dies die weiteste Bedeutung von „apodiktisch". Ihrer Seinsgültigkeit nach sind freilich die bloß wahrscheinlichen und problematischen Urteile das Gegenteil von apodiktisch.

Innerhalb der Allgemeingültigkeit könnte dann dem aus Begründung entsprungenen Urteil mit besonderer Bevorzugung die Benennung „apodiktisch" gegeben werden. Denn hier ist das notwendige Gelten in schlechtweg vollkommener Weise vorhanden. Allein es liegt keine dringende Veranlassung vor, das Wort „apodiktisch" hierfür zu verwenden. Denn wir haben ja den guten Ausdruck „begründetes Urteil". Ebenso können wir in jener ersten Richtung des Wortes „apodiktisch" entraten. Denn dort drückt

das Wort „allgemeingültig“ zutreffend aus, was bezeichnet werden soll.

Treten wir dagegen auf den Boden des bloß behauptenden Urteils, so ergibt sich ein Unterschied, für dessen Bezeichnung die beiden Wörter „apodiktisch“ und „assertorisch“ wie geschaffen erscheinen. Es ist der Unterschied zwischen der ausdrücklich als gegründet bewußten und der nur implizite gegründeten Behauptung. Ich wüßte, wenn man sich weigerte, zu diesen beiden Wörtern zu greifen, keine kurzen Benennungen hierfür. So mag es denn bei dieser Festlegung der beiden Wortbedeutungen bleiben.

Hauptsache aber ist, daß das Problem des Apodiktischen und Assertorischen in wesentlichem Zusammenhange mit dem Satze vom Grunde behandelt und dieser als das funktionelle Urgesetz des Denkens angesehen werde. Nur so fällt auf das Apodiktische und Assertorische das rechte Licht. Macht man daher diese beiden Urteilsarten zu bloßen „Unterformen“, die durch Hinzufügung einer „Nebenbestimmung“ entstehen (wie dies bei Wundt der Fall ist),[1]) so wird von vornherein die volle Würdigung der „Modalitätsunterschiede“ unmöglich.

Dreiteilung: problematisch, assertorisch, apodiktisch.

7. Besonders irreführend ist die übliche Dreiteilung: problematisches, assertorisches, apodiktisches Urteil. Sie findet sich schon bei Aristoteles.[2]) Doch bezieht sich bei ihm diese Unterscheidung nicht in reinlicher Abgrenzung auf das Geltungsbewußtsein, sondern es verquicken sich damit ontologische Unterschiede. Dies tritt besonders am problematischen Urteil hervor.

Kant.

Kant dagegen bezieht die „Modalität“ der Urteile ausschließlich auf das „Verhältnis zum Erkenntnisvermögen“.[3]) Hierbei tritt die Unhaltbarkeit dieser Dreiteilung besonders grell zutage. In welchem Sinne man auch „assertorisch“ und „apodiktisch“ nehmen mag: keinesfalls darf das problematische Urteil als nebengeordnet auftreten. Vielmehr bildet das problematische Urteil eine besondere Art sowohl innerhalb des apodiktischen wie des assertorischen Urteils. Wenn der Richter sagt: notwendig muß vermutet werden, daß N. N. den Diebstahl begangen hat, so ist dies ein apodiktisches Urteil von problematischer Art. Sagt er: ich behaupte, daß

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, S. 164 f., 212 f.

[2]) Aristoteles im 2. Kapitel des 1. Buches der „Ersten Analytiken“.

[3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam. S. 92, 202. 216. – Logik, § 30.

N. N. wahrscheinlich den Diebstahl verübt hat, so ist dies ein assertorisches Urteil von problematischer Art. Selbstverständlich gibt es auch problematische Urteile in ausdrücklich begründeter Form: dies ist der Fall, wenn der Richter das problematische Urteil, daß der Diebstahl wahrscheinlich von N. N. begangen wurde, mit einer Begründung ausstattet. Für das nicht-problematische Urteil könnte man die Bezeichnung „kategorisch" wählen. Dann würden sowohl das begründete Urteil wie auch die apodiktische und die assertorische Behauptung in eine problematische und eine kategorische Unterart zerfallen. Ferner aber schwebt in jener Kantischen Dreiteilung über dem apodiktischen und assertorischen Urteil ein vieldeutiges Dunkel. Ist das Apodiktische in dem weiten Sinne der in der Allgemeingültigkeit überhaupt enthaltenen Notwendigkeit oder in dem engeren Sinne des begründeten Urteils oder in dem noch engeren Sinne der nicht begründeten, aber gegründeten Behauptung verstanden? Und beim assertorischen Urteil mischt sich — man denke nur daran, daß Kant diesem Urteil die Kategorie des Daseins entsprechen läßt — der Gedanke an die gegenständliche Tatsächlichkeit, die gegebene Sinneswahrnehmung, ein.

Benno Erdmann.

8. Die neuere Logik begnügt sich denn auch mit jener Dreiteilung nicht. Für sie bildet die „Modalität" des Urteils eine überaus problemreiche Frage, die zu verschiedenen Fassungen und Abgrenzungen geführt hat. Ich hebe die Stellung Benno Erdmanns zu unserer Frage heraus, weil sie auf einen typischen und wichtigen Gesichtspunkt hinführt. Er schränkt das Apodiktische auf solche Urteile ein, deren kontradiktorisches Gegenteil undenkbar ist. Und er versteht darunter nur die formalen Grundsätze unseres Denkens und deren Folgesätze; das ist: „die Grundsätze der Identität, der Bejahung, der Verneinung, sowie die Grund- und Lehrsätze der reinen Mathematik". Hiernach fallen, wie Erdmann hervorhebt, weder die auf deduktivem Schließen beruhenden Urteile, noch auch die aus der Definition des Subjekts denknotwendig abgeleiteten Sätze unter den Begriff des Apodiktischen; geschweige denn, daß Behauptungen bloßer Tatsachen in apodiktischer Form auftreten könnten. Nur eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Urteilen sonach wird von Erdmann mit dem Vorzugsnamen des Apodiktischen belegt. Die Bezeichnung „assertorisch" erfährt gleichfalls eine starke Einschränkung. Zunächst

macht er die Denkbarkeit des kontradiktorischen Gegenteils zum kennzeichnenden Zuge des assertorischen Urteils: nur durch die in dem jeweiligen Urteil formulierten Erfahrungen werde das kontradiktorische Gegenteil ausgeschlossen. Aber er versteht dies tatsächlich so, daß „jedes Urteil, das über eine Registrierung vollzogener Erfahrungen erweiternd oder ergänzend hinausgeht, nicht mehr auf assertorische Geltung Anspruch erheben kann".[1])

Undenkbarkeit des kontradiktorischen Gegensatzes.

Den springenden Punkt in dieser Einteilung bildet die Undenkbarkeit des kontradiktorischen Urteilsgegensatzes. Nur diesen springenden Punkt fasse ich ins Auge. Nimmt man diese Undenkbarkeit in richtigem Sinne, so führt sie zu einem wesentlich anderen Ergebnis. Denn jedwedes Urteil, auch die Behauptung einer bloßen Tatsache, ist so geartet, daß sein kontradiktorisches Gegenteil, seine Verneinung undenkbar ist. Man muß, um dies einzusehen, nur bedenken, daß jedes Urteil nur als gegründet ein Urteil ist. Abgesehen von dem Gegründetsein wäre das Urteil ein leeres Gerede. Jede Tatsachenbehauptung hat sonach den Sinn, daß auf Grund der bestehenden Tatsachen nur diese und keine andere Behauptung richtig ist. Behaupte ich: mein Freund ist heute gestorben, so bedeutet dies: mein Denken kann auf Grund der Tatsachen nicht anders urteilen, als daß mein Freund heute gestorben ist. Auf Grund der Tatsachen ist die Verneinung dieses Satzes unmöglich. Meinem Denken würde mit dem Behaupten des kontradiktorischen Gegenteils etwas Unmögliches zugemutet. Man sieht: das von Erdmann angewandte Kriterium führt vielmehr zu dem Ergebnis, daß jedes echte Urteil apodiktisch ist; d. h. zu der weitesten Bedeutung von apodiktisch.

Die Scheinbarkeit der Denkmöglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils entsteht allein dadurch, daß man die Gültigkeit des Urteils, zu dem das kontradiktorische Gegenteil gebildet wird, fallen läßt. Strenggenommen lautet die Frage, um die es sich handelt: „vorausgesetzt, daß das Urteil: S ist P, gilt, ist es dann denkbar, daß P von S verneint wird?" Oder, um das vorige Beispiel wieder anzuwenden: „vorausgesetzt daß das Urteil, das den heute eingetretenen Tod meines Freundes behauptet, gültig ist, läßt sich dann das Urteil, das dies verneint, denken? Offenbar liegt hier Denkunmöglichkeit vor. Nur wenn

[1]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 524 ff., 534, 536 f.

ich die Voraussetzung mache, daß ich über die fraglichen Tatsachen im Ungewissen bin, sie nicht genau oder gar nicht kenne, steht für mein Denken nichts im Wege, zu urteilen: möglicherweise ist heute mein Freund nicht gestorben. Wenn aber jenes Urteil von mir als gültig anerkannt ist, ist es denkunmöglich, es zu verneinen. Nur weil das Denken des kontradiktorischen Gegenteils als ein auf Grund der vorausgesetzten Unwissenheit hinsichtlich der fraglichen Tatsachen geschehendes Spielen mit Möglichkeiten angesehen wird, entsteht jener Schein, als ob das kontradiktorische Gegenteil einer Tatsachen-Behauptung denkbar wäre.

Man braucht sich nur an Leibnizens Gegenüberstellung von notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten und daran zu erinnern, daß Leibniz jenen den Satz vom Widerspruche zugrunde legt, um zu ermessen, von wie weittragender geschichtlicher Bedeutung das Gründen der apodiktischen Urteile auf das principium contradictionis gewesen ist.

Noch sei auf Sigwart hingewiesen: die Ausführungen, die er in seiner „Logik“ über die Modalitätsunterschiede gibt,[1]) verbreiten über die in der „Modalität“ der Urteile steckenden Probleme besonders viel Licht. Mit ihnen berühren sich die hier vorgetragenen Gedanken in vielfacher Richtung.

Drittes Kapitel.

Denken und Erfahrung.

Rückblick.

1. Wir wissen: alles Denken ist begründendes Urteilen, sei es in entwickelter, sei es in abgekürzter Form. Die abgekürzte Form stellt sich als Behaupten dar. Innerhalb des Behauptens aber geht die Abkürzung verschieden weit, je nachdem das Behaupten die Gewißheit des Gegründetseins ausdrücklich oder nur implizite in sich schließt. Ich brachte für diesen Unterschied die Namen „apodiktisches“ und „assertorisches Behaupten“ in Anwendung. Im Folgenden ist von dem Denken in seiner vollkommenen Gestalt: von dem begründenden Verfahren die Rede.

Gibt es aprioriisches Erkennen?

Keine andere Frage verlangt hier so dringend eine Antwort, wie die nach dem Verhältnis des begründenden Denkens zu dem ersten Gewißheitsprinzip. Bedarf das Denken, um begründend

[1]) Sigwart, Logik, Bd. 1, 4. Aufl., S. 239 ff.

fortzuschreiten, überall der Gewißheit vom Gegebenen? Muß das begründende Verknüpfen sich ausnahmslos von der Selbstgewißheit des Bewußtseins reine Erfahrungen darbieten lassen? Oder ist das Denken auch rein von sich aus, ohne ein Gegebenes zum Ausgangspunkte oder zur Grundlage zu nehmen, imstande, nach Grund und Folge Verknüpfungen zu vollziehen? Gibt es erfahrungslos schöpferische Denkarbeit? Gibt es Erzeugung der Wahrheit rein aus dem Denken heraus? Oder liegt bei den Philosophen, die solches behaupten, Selbsttäuschung vor? Ist alles wissenschaftliche Arbeiten trotz der gegenteiligen Versicherungen der reinen Logizisten überall ein Zusammenarbeiten von Denken und Erfahrung? Da im Folgenden die Selbstgewißheit des Bewußtseins nur insofern in Betracht kommt, als sie dem Denken Inhalt zur Verfügung stellt, so will ich in diesem Kapitel jene Gewißheitsquelle immer als reine Erfahrung oder als Gewißheit vom Gegebenen bezeichnen.

Die Frage kann auch in die Formel gebracht werden: gibt es denkendes Erkennen apriorischer Art? Oder ist alles denkende Erkennen mit empirischen Faktoren behaftet? Gibt es apriorische Wissenschaften oder doch gewisse Teile apriorischen Charakters in den Wissenschaften? Oder gibt es nur empirisches Verfahren in ihnen? Man hat dabei natürlich unter „empirisch" das durch die Selbstgewißheit des Bewußtseins Gegebene zu verstehen.

Wohl steht uns fest, daß alle Denkverknüpfungen transsubjektive Gültigkeit haben. Ich darf also von einem erkenntnistheoretischen Realismus reden. Allein die Notwendigkeit des Heranziehens der Erfahrung für die Denkverknüpfungen ist darin nicht enthalten. Es könnte ja auch das Denken rein aus eigner Gesetzmäßigkeit heraus, also a priori, zur Gewißheit transsubjektiven Daseins kommen, wie dies etwa bei Spinoza oder Hegel der Fall ist. Es ist daher eine Frage für sich, ob das Denken notwendig des Gegebenen bedarf, um transsubjektiv Gültiges zu erkennen (d. h. nach meiner Auffassung: um überhaupt zu erkennen).

Auch steht uns fest, daß neben dem Denken eine Sphäre der reinen Gegebenheit vorhanden ist. So wahr es vorlogische Gewißheit gibt, so wahr hat das Denken eine unermeßliche Fülle des Gegebenen anzuerkennen. Allein auch hiermit ist noch nichts darüber gesagt, ob und inwieweit das Denken, um zu erkennen,

der Mitwirksamkeit des Gegebenen bedürfe. Das Gegebene könnte ja eine Sphäre für sich sein, die das Denken zwar als vorhanden anerkennen muß, deren es aber für seine Arbeit oder doch für gewisse Zweige der Arbeit entraten kann. Die Frage ist also offen und bedarf dringend der Beantwortung, welcher Anteil an dem Zustandekommen der denkenden Erkenntnis dem Gegebenen zuzuschreiben sei.

In Natur- und Geisteswissenschaft: kein erzeugendes Denken.

2. Vor allem haben wir zu der Frage Stellung zu nehmen, ob das Denken in der Lage sei, von sich aus den Inhalt, den es bearbeitet, zu erzeugen. Muß sich das Denken seinen Inhalt geben lassen, dann ist ihm hiermit dasjenige gegeben, wonach es sich in allen seinen Schritten zu richten hat. Für das Denken spricht dann das Gegebene die Sprache der Forderung. Überall also, wo der Inhalt, den das Denken ordnet, ergänzt, unter Gesetze bringt, auf einheitliche Prinzipien bezieht, kurz bearbeitet, dem Denken erst gegeben werden muß, bildet das Gegebene oder die reine Erfahrung einen wesentlich bestimmenden Faktor im denkenden Erkennen.

Der Vereinfachung wegen sehe ich zunächst von den Wissenschaften der Mathematik, Logik und Erkenntnistheorie ab. Hier liegt die Sache nicht so einfach. In allen anderen Wissenschaften scheint es mir völlig fraglos zu sein, daß aller Inhalt nur in der Form der Gegebenheit für das Denken überhaupt Inhalt werden kann. Wo auch immer das reine Denken es unternommen hat, Inhalte der Naturwissenschaft, der Psychologie, der Geistes- und Wertwissenschaften oder etwa der Metaphysik aus sich zu schöpfen, rein aus Denkgesetzlichkeit entspringen zu lassen, dort liegt Erschleichung und Willkür vor. Wofern das Denken sich aller unwillkürlichen Entlehnungen, alles unbemerkten Hinschielens auf die Tatsachen streng enthält, muß es sich eingestehen, daß ihm jede Möglichkeit fehlt, von sich aus beispielsweise zu solchen Begriffen wie räumliche Bewegung, Masse, Naturgesetz, Anziehung oder wie Empfindung, Lust, Begehren oder wie Pflicht, Staat, Schönheit, Kunst zu kommen. Das Denken findet in sich weder einen Quell, woraus derartige Inhalte zu schöpfen wären, noch irgendeine Handhabe, mit der sie ergriffen werden könnten. Selbst bei bereitwilligem Eingehen auf die Gedankengänge solcher Philosophen, die aus reinem Denken natur- oder geisteswissenschaft-

liche Begriffe hervorgehen lassen wollen, empfängt man den Eindruck des völlig Unüberzeugenden, des bei aller Anspannung des Denkens doch Lahmen, Spielerischen und Kunststückartigen, des Wirklichkeitsfremden und in sich Eingesponnenen. Ich habe dabei nicht nur Schelling oder Hegel im Auge, sondern ich denke auch an solche Versuche, wie sie in der neuesten Zeit Cohen und Natorp unternommen haben.

Cohen, Natorp.

Ich greife etwa die Art heraus, wie Cohen aus reinem, erzeugendem Denken die „Kategorie" der Bewegung entstehen läßt. Die Bewegung soll als Auflösung des räumlichen Beisammen entspringen.[1]) Einmal ist zu entgegnen, daß das reine Denken vom Raum überhaupt nie Kenntnis erhielte, wenn ihm das Räumliche nicht als ein schlechtweg Gegebenes entgegenträte. Sodann aber tut Cohen nichts anderes, als daß er die Tatsache in seine Logik aufnimmt, daß die Mathematik zum Zwecke gewisser Aufgaben — er denkt an die Koordinaten-Axen — in das Medium des Raumes Bewegungen von Punkten hineinkonstruiert. Das Entlehnen dieser von der Phantasie konstruierten Bewegung mathematischer Punkte aus der höheren Mathematik erscheint Cohen als das Erzeugen der Kategorie der Bewegung aus rein logischem Denken. Und ähnlich muß ich urteilen, wenn ich bei Natorp nachlese, wie er Zeit, Raum und Bewegung ableitet. Wie alle „Grundkonstituentien der Erkenntnis", so sollen auch die genannten drei Kategorien aus dem „Grundakte der Erkenntnis", aus der „synthetischen Einheit", aus der „Grundkorrelation von Sonderung und Einigung" hergeleitet werden. Tatsächlich ist aber in Natorps scharfsinnigen, streng überlegten Gedankengängen nichts von logischer Notwendigkeit zu entdecken. Wenn er nicht aus seinem tatsächlichen Erleben wüßte, was Zeit, Raum und Bewegung ist, so würde er mit allen Begriffskünsten nie zu so etwas wie Zeit, Raum und Bewegung gelangen.[2])

Rickert.

Als Beispiel aus den Geisteswissenschaften mag der Versuch Rickerts erwähnt werden, das „System der Werte" rein begrifflich zu gewinnen. Ohne Psychologie und Kulturgeschichte heranzuziehen, will Rickert die „übergeschichtliche, für alle Zeiten

[1]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 191 ff.

[2]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 44, 72 ff.

gültige Ordnung" der Werte aufstellen. Seine Darlegungen enthalten sehr viel Schönes und das Gepräge der Reife Tragendes; allein der Aufbau seines Systems ist sowenig durch die reine Logik der Begriffe gewonnen, daß vom Standpunkte dieser Logik aus ebensogut manches andere Wert-Schema hätte hingestellt werden können.[1])

Ergebnis. So darf als feststehend angenommen werden, daß alle Inhalte in den Natur- und Geisteswissenschaften ausschließlich in der Weise der Gegebenheit in den Besitz des Denkens gelangen können. Der Glaube, diese Inhalte a priori aus der Notwendigkeit des Denkens erzeugen zu können, beruht auf Selbsttäuschung. Es wäre ein interessantes Kapitel aus der Psychologie der Selbsttäuschung, die Ursachen aufzudecken, aus denen der Glaube so vieler ungewöhnlicher Denker entspringen konnte, daß die grundlegenden Begriffe der Natur- und Geisteswissenschaften durch reines Denken hergeleitet werden können.

Leistung des Gegebenen für das Denken. 3. Worin besteht nun die eigentümliche Leistung, die das Gegebene im Dienste des Denkens vollbringt? Zunächst zweifellos darin, daß in diesen Wissenschaften erst auf Grund der Bestimmtheit des jeweilig Gegebenen das Denken überhaupt in die Lage kommt, sinnvolle Fragen zu stellen, zweckmäßige Probleme aufzuwerfen. Wenn das Denken von allem Gegebenen entblößt würde, so stünde es völlig ratlos da: es wüßte nicht, was es fragen sollte. Sodann aber ist das natur- und geisteswissenschaftliche Denken in seinen Verknüpfungen dauernd abhängig von der jeweiligen Beschaffenheit der reinen Erfahrung. Nicht nur etwa in seinem Ausgangspunkt richtet sich das verknüpfende Denken nach den vorliegenden Tatsachen; sondern auch in allen weiteren Zusammenhängen, in denen das Denken in diesen Wissenschaften fortschreitet, bleibt die Abhängigkeit von dem in Betracht kommenden Gegebenen bestehen. Wollte das Denken von irgendeinem Punkte angefangen sich vom Gegebenen losreißen und, ohne sich weiter an das Gegebene zu kehren, von nun an rein aus sich heraus die Zusammenhänge ziehen, so würde es sofort in die Gefahr des Abenteuers geraten. Ein Entwickeln aus Begriffen, ein Ableiten aus Prinzipien kann es daher (dies läßt sich schon hier einsehen) nur in eingeschränktem Sinne geben. Auch dann, wenn das Denken

[1]) Rickert, Vom System der Werte. Im „Logos", Bd. 4 (1913), S. 299 ff.

aus allgemeinen Sätzen Folgerungen zieht, müssen diese Denkverknüpfungen so geartet sein, daß sie durch die Bestimmtheit des Gegebenen gebunden sind. Der Boden der Tatsachen muß als der feste Rückhalt im Hintergrunde stehen.

Das Gegebene: ausschließlich maßgebende Bedingung für das Denken.

Diese bleibende, nie aussetzende Abhängigkeit des natur- und geisteswissenschaftlichen Denkens von der reinen Erfahrung muß noch schärfer ausgedrückt werden. Das Denken ist in seinen Verknüpfungen eindeutig abhängig von den Erfahrungen. Sind bestimmte Tatsachen gegeben, so sind hiermit in eindeutiger Weise bestimmte wissenschaftliche Probleme gestellt. Im Idealfall müßte auf Grund dieser bestimmten Tatsachen das Denken, von wem auch immer es ausgeübt würde, stets zu den gleichen Fragen kommen. Und ebenso ist die Lösung der durch diese bestimmten Tatsachen aufgegebenen Fragen durch die Beschaffenheit eben dieser Tatsachen eindeutig bestimmt. Im Idealfall führt dieser bestimmte Erfahrungsinhalt das logische Bearbeiten, von welchem Denker es auch vollzogen werde, zu genau den gleichen Ergebnissen. Ich darf dies auch so ausdrücken: das jeweilig Erfahrungsgegebene hat für das Denken — nach Fragestellung wie Ergebnis — die Bedeutung der ausschließlich maßgebenden Bedingung. Auf der einen Seite steht das Denken mit seiner immanenten Gesetzmäßigkeit; tritt hierzu ein bestimmter Erfahrungsinhalt, so ist damit dem Denken eindeutig die Richtung vorgezeichnet, die es auf Grund seiner Wesensgesetzlichkeit einzuschlagen und zu Ende zu gehen hat.[1])

Rational-empirisches Verfahren

Hiernach darf gesagt werden, daß die Natur- und Geisteswissenschaften durchgehends von rational-empirischem Verfahren beherrscht sind. Nur in eingeschränktem Sinne kann es hier unter bestimmten Bedingungen zu einer gewissen Loslösung vom Empirischen kommen. Konkreter gesprochen: unter bestimmten Bedingungen kann ein deduktives Verfahren eintreten. Aber diese Deduktionen ruhen auf empirischem Unterbau, und sie

[1]) Dieser einfache Sachverhalt liegt auch den in merkmürdig verstiegener Sprache gehaltenen Darlegungen bei Emil Lask zugrunde (Die Lehre vom Urteil, S. 57 ff.; Die Logik der Philosophie, S. 35, 83 und oft). Die von Lask behauptete „Form-Material-Duplizität" deckt sich im wesentlichen mit dem von mir schon in „Erfahrung und Denken" vertretenen Dualismus zwischen der reinen Erfahrungsgegebenheit und der formenden Denknotwendigkeit.

sind im Grunde nichts anderes als das logische Sichauswirken rational-empirischer Ergebnisse. Hierauf genauer einzugehen, ist Sache der Methodenlehre. Auch wäre es an der Stelle, wo wir stehen, unangemessen, bereits die Bezeichnungen „Induktion" und „Deduktion" einzuführen. Wie man auch die Induktion auffassen möge: jedenfalls versteht man darunter eine Gewinnung allgemeiner Sätze aus den Erfahrungstatsachen.[1]) Hier dagegen ist das empirische Verfahren in weiterem Sinne genommen: auch das Erschließen eines Einzelvorganges, einer Einzelursache, einer Einzelbedingung fällt in das empirische Verfahren. Man denke nur an die Geschichtswissenschaften. Daher wäre es mißverständlich, dem rational-empirischen Verfahren den Namen „rational-induktive Methode" zu geben. Vollends mißverständlich aber wäre es, den in allem empirischen Verfahren wesenhaft mitwirkenden rationalen Faktor als einen deduktiven Faktor zu bezeichnen.

Fälle, wo das Denken seinen Inhalt aus sich schöpft.

4. Anders liegt die Sache dort, wo sich das Denken den Inhalt, den es zu bearbeiten hat, nicht geben zu lassen braucht, weil es in der Lage ist, ihn aus sich selbst zu schöpfen. Dies ist dort der Fall, wo das Denken sich auf sich selbst richtet, sich seine eigenen Verknüpfungen, seine eigene Gesetzlichkeit zum Gegenstande macht. Ich habe dabei Probleme wie die folgenden im Auge: es soll etwa das Urteilen, das Schließen, der Begriff nach seinem Wesen untersucht werden; oder die Frage richtet sich auf den Sinn der logischen Notwendigkeit, des Geltens, der Verknüpfung nach Grund und Folge oder auf die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch; oder es stehe der kategoriale Zusammenhang des Denkens, also etwa die Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, die Bedeutung von Gesetz oder Zweck, von Sein und Wesen in Frage. Hier überall handelt es sich um das dem Denken ureigentümliche logische Gefüge, um die immanente Entfaltung der Denknotwendigkeit, um das, worin das Denken sein Wesen hat. Man sieht: es sind die Gebiete der Logik und Erkenntnistheorie, die hierbei in Betracht kommen.

Das Erkennen der Zusammenhänge des Denkens.

In den Natur- und Geisteswissenschaften handelte es sich um die Zusammenhänge eines dem erkennenden Denken gegebenen Inhalts. Hier dagegen richtet sich die Frage auf die Zusammen-

[1]) Vgl. Sigwart, Logik; 4. Aufl., Bd. 2, S. 449.

hänge des Denkens selbst. Es ist hier im Grunde durchweg die Selbstentfaltung der Denknotwendigkeit, worauf die verschiedenen Fragestellungen hinauslaufen. Darum hat das Denken hier nichts anderes zu tun, als sich auf sich selbst zu besinnen, seine Denknotwendigkeit unter scharfer Einstellung der Aufmerksamkeit auf sie in Entfaltung zu setzen, seine Verknüpfungen sich mit vollem Bewußtsein in ihrem notwendigen Zusammenhang gegenwärtig zu machen. Auch ich selbst habe vom fünften Abschnitt an in allen wesentlichen Stücken diese Art des Verfahrens ausgeübt.

Auch in diesem Falle keine reine Erfahrungslosigkeit.

Hiernach könnte es scheinen, daß beim Zustandekommen der logischen und erkenntnistheoretischen Ergebnisse die Mitwirkung der reinen Erfahrung gänzlich ausgeschaltet wäre und hier ein in jedem Betracht rein-rationales Erkennen vorläge. Bei genauerem Zusehen indessen zeigt es sich, daß reine Erfahrungslosigkeit auch hier keineswegs besteht. Soll ich beispielsweise das Wesen des Urteils oder der ursachlichen Verknüpfung untersuchen, so würde dies unmöglich sein, wenn ich nicht unzählige Male auf verschiedentliche Erfahrungen hin Urteile vollzogen und nach Ursache und Wirkung verknüpft hätte. Selbst wenn ich mich (was kaum der Fall sein dürfte) während der gepflogenen Untersuchung strengstens enthielte, die Erfahrung ausdrücklich in Beispielen heranzuziehen, so würde doch in dem ganz allgemein betrachteten Urteil oder in der ganz allgemein betrachteten ursachlichen Verknüpfung implizite ein reicher und weiter Erfahrungshintergrund mit gegenwärtig sein. Wäre ich denn selbst auch nur zum Bewußtsein des Satzes vom Widerspruch oder der Identität ohne den Anlaß tausendfältiger Erfahrung gelangt? Das Denken würde in jeder Hinsicht in einem Schlummerzustande verharren, wenn nicht die Erfahrung ihre herausreizende Kraft ausübte.[1])

Die Erfahrung als Reiz.

Auch in den logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen also hat das Verfahren rational-empirischen Charakter. Nur ist der Beitrag des Empirischen hier von weniger wesentlicher, nicht so tief eingreifender Art. Die Mitwirkung des empirischen Faktors besteht hier darin, daß die Erfahrungstatsachen den Reiz,

[1]) Wundt nennt in diesem Sinne selbst die „logischen Axiome" Erfahrungsgesetze. „Sie würden sich niemals entwickelt haben, ohne daß die Erfahrung dazu angeregt hätte und sich fortwährend als ein ihrer Anwendung adäquates Substrat erwiese" (Logik, 3. Aufl., Bd. 1, S. 550).

den Anlaß bilden, auf den allein hin die zu untersuchenden Gegenstände — eben die Verknüpfungen des Denkens — für den Untersuchenden vorhanden sind. Ich muß beispielsweise unzählige Male Erfahrungen nach Grund und Folge verknüpft haben, wenn ich in der Lage sein soll, den Zusammenhang nach Grund und Folge zum Gegenstande meines Nachdenkens zu machen. Jene in meinem bisherigen Leben ausgeübten Verknüpfungen nach Grund und Folge locken aus meinem Nachdenken die Gedanken hervor, die sich dann zu einer Untersuchung des Satzes vom Grunde zusammenschließen. Anders ausgedrückt: sie werden für mein Denken zum Anlaß, sich einer solchen Untersuchung zuzuwenden.

In den Natur- und Geisteswissenschaften ist das Erfahrungsgegebene dasjenige, dessen Zusammenhänge erkannt werden sollen (wenn dies auch in den Naturwissenschaften erst auf dem Umwege besonders tiefgreifender Umdenkungen der reinen Erfahrung geschieht). Kein Wunder sonach, wenn hier das Gegebene die ausschließlich maßgebende Bedingung ist, nach der sich der rationale Faktor zu richten hat. Dort dagegen, in Logik und Erkenntnistheorie, ist dasjenige, dessen Zusammenhänge erkannt werden sollen, die Denknotwendigkeit selbst. Es ist daher begreiflich, daß dort das Gegebene nur die Rolle des Reizes oder Anlasses spielt.

Abwehr eines Einwandes.

Es könnte erwidert werden, daß diese Rolle der Erfahrung sich nur auf das psychologische Zustandekommen der Denkverknüpfungen beziehe und daher dort keine Stelle finden dürfe, wo es sich um das Erkennen des logischen Denkgefüges handelt. Indessen ist zu bedenken, daß gemäß dem Standpunkt, den ich vertrete, nicht alles Psychologische schon darum, weil es psychologisch ist, aus der Erkenntnistheorie verbannt werden muß. Die Kennzeichnung „psychologisch“ gilt mir keineswegs von vorn herein als Verurteilung zum Ausgeschlossenwerden aus der Erkenntnistheorie. Mag man die Bezeichnung „psychologisch“ gebrauchen oder nicht gebrauchen: jedenfalls liegt die Sache so, daß die Denkarbeit in Logik und Erkenntnistheorie einfach nicht zustande käme, vielmehr still stünde, wenn sich die zu untersuchenden Denkzusammenhänge nicht an dem Erfahrungsstoff zahllose Male vollzogen und mit diesem Erfahrungsstoff aus-

gefüllt hätten. Diese früher vollzogenen Verknüpfungen samt dem in ihnen verarbeiteten Erfahrungsstoff sind als Erfahrungshintergrund dem Erkenntnistheoretiker auch während seiner wissenschaftlichen Arbeit implizite mit gegenwärtig. Dies wäre auch dann der Fall, wenn der Erkenntnistheoretiker während seiner wissenschaftlichen Arbeit sich nicht ausdrücklich an die Erfahrung wendete, um ihr neue Beispiele zu entnehmen; sondern sich rein abstrakt verhielte. Nur in seltenen Fällen übrigens verläuft die wissenschaftliche Arbeit des Erkenntnistheoretikers in dieser erfahrungsenthaltsamen Weise. In der Regel greift der Erkenntnistheoretiker mehr oder weniger ausdrücklich zu Erfahrungsstoff, um seine Gedanken an ihm deutlich werden und sich befestigen zu lassen. Zweifellos wäre es eine höchst unzweckmäßige Methode, wenn der Erkenntnistheoretiker sich während seiner Arbeit jedes Hinblickens auf Beispiele enthalten wollte. An Beispielen entzündet sich, klärt sich, bewährt sich das erkenntnistheoretische und logische Forschen. Aber, wie gesagt, selbst wenn dieses Forschen ohne ausdrückliches Heranziehen von Beispielen verliefe, so würden doch implizite die aus der Vergangenheit herüberwirkenden Verknüpfungserlebnisse in ihm gegenwärtig sein.

Rationaler Faktor.

So ergibt sich also: will man die Methode der Erkenntnistheorie und Logik richtig beschreiben, so muß man die Erfahrung als mindestens implizite mitwirkenden Faktor im rationalen Verfahren geltend machen. Die Gültigkeit freilich der erarbeiteten erkenntnistheoretischen und logischen Sätze folgt nicht aus der Erfahrung, sondern allein aus dem rationalen Faktor. Dies ist aber auch bei dem allerempirischesten Verfahren der Fall: auch wo der Chemiker experimentell-induktiv verfährt, folgt die Gültigkeit der gewonnenen Ergebnisse nicht aus den Erfahrungstatsachen, sondern aus den Verknüpfungen des Denkens. Man darf also gegen meine Auffassung, daß zur erkenntnistheoretischen und logischen Methode ein empirischer Faktor gehöre, nicht den an sich richtigen Satz vorbringen, daß die Gültigkeit der Ergebnisse nur aus dem rationalen Faktor folge. Auf diese Weise könnte man auch aus der induktiven Methode die Erfahrung hinauserklären.

Genauere Scheidung der beiden Typen des rational-empirischen Verfahrens.

5. Sonach sind zwei Typen des rational-empirischen Verfahrens zu unterscheiden: je nachdem die Erfahrung dem Denken

die zu bearbeitenden Gegenstände gibt oder der Erfahrung nur die Rolle des Anlasses zukommt.

Es fragt sich nun, wie Fälle von folgender Art zu beurteilen sind. Ich nehme an: es wird das Selbstbewußtsein oder etwa die Aufmerksamkeit zum Gegenstande denkenden Erkennens gemacht. Zweifellos braucht das Denken nicht aus sich herauszutreten, um Selbstbewußtsein oder Aufmerksamkeit anzutreffen. Jedwede vollkommene Betätigung des Denkens schließt das Eine wie das Andere in sich. Es scheint sonach, daß hier der zweite Typus vorliege. Wenn ich das Urteil oder den Satz vom Grunde untersuchen will, brauche ich mein Denken nur zur Selbstentfaltung zu bringen. Genau ebenso scheint die Sache in den herangezogenen beiden Fällen zu liegen: indem ich das Denken sich betätigen lasse, erfasse ich darin das Selbstbewußtsein und die Aufmerksamkeit. Hiernach würden gewisse Teile der Psychologie unter den zweiten Typus fallen.

Einer genaueren Auffassung hält indessen diese Betrachtung nicht stand. Das Urteil gehört zum logischen Gefüge des Denkens; es ist eine wesentliche Seite an der Denknotwendigkeit als solcher. Das Urteil ist in der Denknotwendigkeit gegründet. Der Geltungscharakter des Denkens fordert von sich aus das Urteil. Und das Gleiche gilt von allem, was unter den zweiten Typus fällt. In dieser Weise war von vornherein der zweite Typus charakterisiert worden. Die Aufmerksamkeit dagegen ist nur eine psychologische Bedingung für die Betätigung des Denkens. Sie bildet keinen Faktor in der Denknotwendigkeit selbst. So schließt das Denken auch Reproduktion und das Erleben des Zeitverlaufes in sich ein, ohne hieran logisch notwendige Faktoren zu besitzen. Am augenfälligsten wird der Unterschied dadurch, daß man die Frage stellt, ob der in der Denktätigkeit anzutreffende Gegenstand, der untersucht werden soll, zu dem gehört, worauf die Geltung des Denkens beruht. Kann diese Frage bejaht werden, dann fällt der Gegenstand unter den zweiten Typus. Bei Verneinung der Frage liegt nur psychologische Zugehörigkeit zum Denken vor. Niemanden wird es einfallen, die Reproduktion, das Erleben des Zeitverlaufs, die Aufmerksamkeit, die Wendung des Bewußtseins auf sich selbst als etwas anzusehen, worin die Geltung des Denkzusammenhangs ge-

gründet ist. Also handelt es sich hier um nur psychologische Zugehörigkeit. Die Erfahrung spielt hier demnach nicht die Rolle eines bloßen Anlasses.

Vielmehr sind alle diese und ähnliche Fälle dem ersten Typus zuzurechnen. Will sich jemand mit der Aufmerksamkeit theoretisch beschäftigen, so muß er diese sich genau ebenso durch psychologisches Erleben geben lassen, wie wenn er sich mit den Tonempfindungen beschäftigen wollte. Worauf es ankommt, ist, daß die Aufmerksamkeit nicht zu dem Inbegriff von Faktoren gehört, der die Denknotwendigkeit bildet. Es ist für unsere Frage nebensächlich, daß das wissenschaftliche Denken, um zu diesem psychologischen Erleben zu kommen, aus der Sphäre des Denkens nicht herauszugehen braucht, während es, um beispielsweise die Tonempfindungen zu untersuchen, zu einem außerhalb der Denksphäre gelegenen psychologischen Erleben greifen muß.

Raum.

6. Jetzt läßt sich auch über die Stellung der Mathematik zur Erfahrung Klarheit gewinnen.

Ich denke zunächst an die Geometrie. Ich halte es für unmöglich, den Begriff des Raumes aus reinen Denkverknüpfungen zu gewinnen. Wenn man die Vorstellung des Raumes streng fernhält und sich die Frage vorlegt: würde das Denken rein aus immanenter Denkgesetzlichkeit heraus zum Begriff dieses Mediums, das wir Raum nennen, gelangen: ich glaube, daß eine schlechtweg verneinende Antwort nicht zweifelhaft sein kann. Ohne das Gegebensein des Raumes für das Denken würde es keine Geometrie geben. Alle Versuche, den Raum rein denkgesetzlich zu gewinnen, beruhen auf Erschleichung.[1])

Und noch einen Schritt weiter ist zu gehen: der Raum gehört nicht einmal zu den Erlebnissen, die das Denken in seiner eigenen Betätigung erlebt (wie wir dies etwa an der Aufmerksamkeit gesehen haben). Beim Raum liegt nicht einmal psychologische Zugehörigkeit zum Denken vor. Das Denken erlebt sich eben nicht als räumlich. So unsinnig es ist, zu sagen, daß sich das Denken als lang oder breit, als Kreis oder Kugel erlebt, so hat es auch keinen Sinn, zu sagen, daß das Denken sich über-

[1]) Scharfsinnig und für mich in den Hauptsachen überzeugend legt Frischeisen-Köhler die Unmöglichkeit dar, Raum und Zeit aus reinem Denken zu erzeugen (Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 70 ff.).

haupt als räumlich erlebt. Gerade so wie die Ton- oder Farbenempfindung, ist auch die räumliche Anschauung ein besonderer Denkinhalt.

Zeit. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Raum von der Zeit. Auch der Begriff der Zeit läßt sich nicht aus der reinen Denkgesetzlichkeit herleiten. Versucht man, die einzigartige, unvergleichliche Erstreckung, die wir als zeitliches Nacheinander und Zugleichsein erleben, aus rein logischen Gesetzen zu gewinnen, so entstehen höchstens Begriffskunststücke, die von dem erfinderischen Scharfsinn des Urhebers Zeugnis ablegen. Wohl aber hat die Zeit insofern ein näheres Verhältnis zum Denken, als die Zeit zu demjenigen gehört, was das Denken in seiner Selbstbetätigung unmittelbar erlebt. Die Zeit ist nicht etwa nur ein besonderer Denkinhalt, wie der Raum; sondern sie gehört zu der unmittelbaren Weise des Seins, in der das Denken verläuft. Natürlich kann das Denken sich die Zeit zum Gegenstande und Problem machen. Dann richtet sich das Denken auf die Zeit als seinen besonderen Inhalt. Aber völlig abgesehen davon ist der Zeitverlauf ein in jeder Denkbetätigung unabtrennbar Gegenwärtiges.

So fallen also Mathematik und mathematische Naturwissenschaft, insoweit sie sich mit Raum und Zeit befassen, unter den ersten Typus des rational-empirischen Verfahrens. Raum und Zeit stehen zum Denken im Verhältnis der Gegebenheit. Raum und Zeit sind Sache der Erfahrung, und, wie Herbart sagt,[1]) „Erfahrung wird immer nur gefunden, niemals geschaffen".

Zahl. Was endlich die Zahl angeht: so könnte meines Erachtens hier noch am ehesten daran gedacht werden, sie als aus der Denkgesetzlichkeit als solcher entspringend anzusehen und sie demgemäß unter die Denkformen apriorischen Charakters zu rechnen. Das Denken gelangt von sich aus nicht nur zu dem Begriff der Einheit, sondern auch zu dem Begriff des Diesen und Jenen, des Einen und Anderen. Es ist die Frage, ob sich von hier aus die Kategorie der Zahl gewinnen lasse. Keinesfalls braucht man den Begriff der Zeit, geschweige denn des Raumes zum Erzeugen der Zahl. Ich lasse jene Frage hier dahingestellt. Auch für den Fall indessen, daß die Zahl aus der reinen Denkgesetzlichkeit erzeugt werden könnte, würde doch die Arithmetik keine

[1]) Herbart, Kurze Encyclopädie der Philosophie, § 175.

erfahrungsfreie Wissenschaft sein. Sie würde dann, wie die Logik und Erkenntnistheorie, unter den zweiten Typus fallen. Das heißt: auch der Zahlenwissenschaft ist die Erfahrung als Anlaß und Hintergrund in dem vorhin erörterten Sinne unentbehrlich.

Grenzen des Erkennens.

7. Von dem Standort aus, auf den uns dieses Kapitel gestellt hat, erhellt mit besonderer Deutlichkeit, wie sehr die Rede von den Grenzen des Erkennens im Rechte ist. Man kann die Frage nach der Beantwortbarkeit der metaphysischen Probleme völlig beiseite lassen: schon das Gebundensein des Denkens an die Erfahrung führt uns die Beschränktheit des menschlichen Erkennens in fast überwältigender Weise vor Augen. Ich denke dabei an das Unvollständige, Bruchstückartige, Zerrissene unserer Erfahrungen, an die verschwindende Geringfügigkeit des von uns Erfahrenen im Vergleiche mit dem, was nicht in unseren Erfahrungsumkreis eintritt; ich denke an das Flüchtige, Unsichere, Vieldeutige unzähliger Erfahrungen. Im besonderen denke ich daran, daß für wichtige wissenschaftliche Untersuchungen uns sehr häufig nur eine überaus dürftige Erfahrungsgrundlage zur Verfügung steht. Wie oft sind die von der Erfahrung gebotenen Anhaltspunkte für Entscheidung einer Frage derart unzulänglich, daß selbst Vermutungen kaum ausgesprochen werden können! Es kommt aber auch vor, daß für Behandlung eines Problems zwar eine reiche Fülle von Erfahrungen vorliegt, unser Denken aber ihnen gegenüber ratlos dasteht, weil sie sich verschieden verknüpfen und deuten lassen. Die Denknotwendigkeit antwortet schwankend oder versagt gänzlich. Jeder Arbeiter in Natur- oder Geisteswissenschaft weiß, wie oft das Denken in eine solche Lage gerät. Sodann aber kommt für die Stellungnahme zu den Grenzen des Erkennens die Art und Weise in Betracht, wie man zur Metaphysik steht. Je nachdem der Philosoph alle Fragen nach dem Wesen der Welt für schlechtweg unbeantwortbar hält (wie dies etwa bei Hume und im Prinzip bei Kant der Fall ist), oder dem Philosophen (wie beispielsweise Platon, Aristoteles, Spinoza, Hegel) das Wesen der Welt als absolut erkennbar erscheint, oder er eine mittlere Stellung einnimmt, indem er eine Metaphysik mit gewissen Vorbehalten und Einschränkungen für ausführbar ansieht (wie dies unter verschiedenen Gesichtspunkten von Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Lotze gilt): wird jene

Grenzfrage in wesentlich verschiedener Weise entschieden. Doch auf die Stellung zur Metaphysik einzugehen, ist hier nicht der Ort. Hier kommt es mir allein darauf an, einzusehen, daß das Denken schon infolge des Gekettetseins an die Erfahrung das Schicksal hat, — man könnte mit einiger Übertreibung sagen: auf Schritt und Tritt an die Grenzen seines Könnens gemahnt zu werden. Die Eingeschränktheit des Erkennens liegt im Wesen der menschlichen Erkenntnis.

Leugnung der Grenzen des Erkennens.

Wenn ich auf diese Folgerung aus der hier vertretenen Grundauffassung von Denken und Erfahrung nachdrücklich hinweise, so hat dies seinen besonderen Grund darin, daß man in der erkenntnistheoretischen Literatur der Gegenwart nicht selten auf die Behauptung stößt: es habe keinen Sinn oder sei doch unberechtigt, von Grenzen des Erkennens zu reden. Angesichts der sich den empirischen Wissenschaften auf Schritt und Tritt entgegenstellenden Schranken des menschlichen Wissens hat es fast etwas Verblüffendes, ja Erschreckendes, wenn man einen Philosophen verkünden hört: es gebe für das Erkennen keine Grenzen. Ich frage mich: von welcher Anschauungsweise aus ist es überhaupt denkbar, daß jemand zur Leugnung der Grenzen des Erkennens kommen kann? Offenbar könnte nur von zwei alleräußersten Standpunkten mit einem gewissen Rechte diese Leugnung ausgesprochen werden: von dem dogmatischen Solipsismus und dem absoluten Panlogismus.

Für den dogmatischen Solipsisten gibt es keine andere Wirklichkeit als die selbsterlebten Bewußtseinsvorgänge; das Erkennen besteht für ihn ausschließlich in dem Beschreiben dieser Vorgänge; so drängt ihn auch kein Fragebedürfnis, kein Erkenntniswunsch über sein Bewußtsein hinaus. Bei genauerem Hinsehen freilich müßte selbst der dogmatische Solipsist Erkenntnisgrenzen zugeben. Denn auch die Selbstgewißheit des Bewußtseins stößt, wie wir gesehen haben (S. 110 ff.), unzählige Male auf Schranken. Ich erinnere nur an das Unbemerkt-Bewußte.

Durch eine völlig entgegengesetzte Betrachtungsweise kommt der radikale Panlogismus zu dem gleichen Ergebnis. Dieser Standpunkt setzt das menschliche Denken dem absoluten Denken gleich, und ferner fällt ihm Denken und Sein zusammen. Daher ist es von diesem Boden aus möglich, ein restloses Erkennen des

ewigen Wesens der Welt zu behaupten, wie dies Hegel getan hat. Dagegen wird für die Erfahrungswissenschaften selbst der entschlossenste Panlogist ein unbeschränktes Erkennen, wenn er nicht in Torheit ausschweifen will, unmöglich in Anspruch nehmen wollen.

Geschichtliche Belege.

Nun findet man aber die Uneingeschränktheit des menschlichen Erkennens zuweilen in Schriften behauptet, die weit davon entfernt sind, einer dieser beiden äußersten Einseitigkeiten anzugehören. So lautet in Rehmkes „Grundwissenschaft" einer der grundlegenden Sätze: „Alles Gegebene ist erkennbar." Ausführlich beschäftigt er sich mit der Widerlegung der „Grenzer" (mit welchem Namen er die Vertreter des Standpunktes, der Grenzen des menschlichen Erkennens annimmt, bezeichnet). So wahr es ist, daß es nichts „Nichtgegebenes" gibt, so wahr ist es auch, daß es „Unerkennbares" nicht geben kann. „Unerkennbares schlechthin" gehört zu den „leeren Wörtern".[1]) Rehmke verkennt den Zusammenhang des Gegebenen mit dem Transsubjektiven. Es gibt, so urteilt er, nichts als Bewußtseinsbesitz. Hiermit verschwindet für ihn alles Unerkennbare.

Von wesentlich anderen Voraussetzungen aus kommt Max Verworn zu dem gleichen Ergebnis. Er sagt: „Die Möglichkeit des Erkennens reicht so weit wie der Inhalt der Welt; denn es besteht für uns kein prinzipielles Hindernis, mit jedem anderen Bestandteil der Welt in Beziehung zu treten." „Ich erkenne ein Ding: heißt: ich setze ein Ding zu mir in Beziehung." Für das Erkenntnisstreben gibt es sonach keine „prinzipielle Grenze", kein „Ignorabimus".[2]) Fast scheut man sich in Hinblick auf das Ansehen dieses Forschers, daran zu erinnern, daß doch auch schon jedes Stellen einer Frage, jedes Aufwerfen eines Problems ein „In-Beziehung-Setzen" zu dem jeweiligen „Dinge" ist, daß daher das Beantworten der Frage, das Lösen des Problems, also das „Erkennen" doch wohl noch in etwas anderem als in einem bloßen In-Beziehung-Treten besteht. Sodann hängt der schrankenlose Erkenntnis-Optimismus Verworns gleichfalls damit zusammen, daß er die Transsubjektivität der Wirklichkeit, von der er spricht, gänzlich übersieht.

[1] Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 23 ff., 32 f.

[2]) Max Verworn, Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis (1908), S. 25 ff.

Viertes Kapitel.

Die logische Selbstevidenz.

Kein Begründen ins Endlose.

1. Wenn alles Denken in vollentwickeltem Sinne ein Verknüpfen nach Grund und Folge ist, so drängt sich die Frage auf, ob und wie das Begründen einen Abschluß erreicht. Haben wir uns die Sache so vorzustellen, daß sich nach der Richtung der Gründe nie ein Ende finden läßt? Ein solcher regressus in infinitum wäre mit der Selbstaufhebung der Denknotwendigkeit gleichbedeutend. Wenn jedes zur Begründung herangezogene Urteil notwendig nach einem tiefer liegenden Grunde verlangte, so wäre damit gesagt, daß alles Begründen sozusagen in der Luft hängt.

Man muß sich vor Augen halten: es handelt sich hier nicht um den regressus in infinitum auf dem Gebiete der Ursachen und Wirkungen, der Wirklichkeitsbedingungen und Wirklichkeitsbedingtheiten. Was hier in Frage steht, ist die Verknüpfung nach Erkenntnisgrund und Erkenntnisfolge, die Verknüpfung von Geltungsgrund und Geltungsfolge, also die Verknüpfung von Urteilen. Ob die Ursachenkette als ins Endlose weiter hinauflaufend gedacht werden müsse oder ein absoluter Anfang der Ursachenreihe anzunehmen sei: dies ist eine schwierig zu entscheidende Sonderfrage der Metaphysik und Naturphilosophie. Wie indessen auch diese Frage beantwortet werden mag: für das, was uns gegenwärtig beschäftigt, ist dies gleichgültig. Hier handelt es sich um etwas, das weit einfacher zu entscheiden ist. Mag man eine ins Endlose hinauflaufende Ursachenkette annehmen oder nicht: keinesfalls kann eine ins Endlose hinaufreichende Urteilsverkettung angenommen werden. Wäre dies vonnöten, dann gäbe es ja nirgends eine „ratio sufficiens“, wie der alte Ausdruck lautet, nirgends einen wahrhaften Grund. Jeder Grund hätte einen leeren Abgrund unter sich. Jeder Grund versänke ins Bodenlose.

Ich frage beispielsweise: worin ist das Urteil begründet, daß morgen zu einer bestimmten Stunde, Minute und Sekunde die Sonne aufgehen wird? Ich antworte: dies hat seinen Grund in der Berechnung der Astronomen. Ich frage weiter: worauf gründet sich diese Berechnung? Antwort: auf die Überzeugung von der

Gültigkeit bestimmter Naturgesetze. Weitere Frage: worauf ist diese Überzeugung gegründet? Die Antwort wird in dem Hinweis darauf bestehen, daß, wenn bestimmte Beobachtungen auf Grund der gekennzeichneten Denknotwendigkeit des Zusammenhanges der Erscheinungen bearbeitet werden, hieraus notwendig der Schluß auf das Bestehen von Naturgesetzlichkeit entspringt. Bestünde nicht die Gewißheit, daß die denkende Behandlung der Erscheinungen schlechterdings einen Zusammenhang dieser fordert, und daß dieser denknotwendig geforderte Zusammenhang auch in Wirklichkeit den Erscheinungen innewohnt, so würde auch aus Millionen Beobachtungen von Regelmäßigkeit nicht auf die naturgesetzliche Bindung der Erscheinungen geschlossen werden können. So wären wir also in dem Hinabsteigen zu immer tieferen Gründen bei der Denk- und Seinsnotwendigkeit des Zusammenhangsgedankens angelangt. Nehme ich nun an, daß dieser Grund nach einem noch tieferen Grunde und dieser wiederum nach einem noch tiefer zurückliegenden verlangte und so immer weiter fort, so würde dies heißen: das Begründen in Schein und Komödie verwandeln.

Aber auch abgesehen von der Selbstvernichtung des Begründens, die in dem regressus der Gründe in infinitum läge, macht sich das Begründen ins Endlose auch schon darum unmöglich, weil tatsächlich in jedem Falle im Zurückgehen auf immer tiefere Gründe verhältnismäßig bald ein Grund erreicht ist, der für unser Denken ein Letztes bedeutet, ein Glied, für das wir einen weiter zurückliegenden Grund nicht aufbringen können. Das Begründen jedes beliebigen Urteils gerät im Zurückgreifen auf immer tiefere Erkenntnisgründe tatsächlich bald ans Ende. Auch wenn ich eine in endlose Vergangenheit zurückreichende Ursachenreihe annehme, so bleibt dies doch völlig belanglos für den Versuch, die Reihe der Erkenntnisgründe für ein bestimmtes Urteil immer weiter fortzuführen.

Unmöglichkeit eines grundlosen Begründungsabschlusses

2. Die Frage war: ob und wie das Begründen einen Abschluß erreicht. Wir sahen: eine Abschlußlosigkeit des Begründens anzunehmen, wäre Selbstaufhebung des Begründens. Auch steht das tatsächliche Können des Denkens dem regressus in infinitum entgegen. Da könnte man nun meinen, daß das immer weiter zurückgehende Begründen bei einem Gliede sein Ende erreicht, auf das

die Frage nach dem Grunde, die Frage nach dem Warum der Geltung ohne Sinn ist. Das Begründen würde dann in einen Grund münden, der seinerseits außerhalb des Satzes vom Grunde stünde. Es hätte bei diesem letzten oder, wenn man will, ersten Grunde keinen Sinn zu fragen: aus welchem Grunde gilt er? Die Begründungsreihe würde an einem Gliede hängen, das grundlos gilt, das ungegründet ist. Ein solches Glied aber wäre ein logisches Unding. Wir stehen auf dem Boden des denknotwendigen Verknüpfens. Das Wesen aber des denknotwendigen Verknüpfens liegt, wie wir sahen, in der Gewißheit des Gegründetseins. Es wäre daher ein völliger Bruch mit dem Wesen des Denkens, wenn das Denken letztlich an Urteilen hinge, die nicht als gegründet anzusehen wären, die einfach nur bestünden, ohne gegründet zu sein. Das Denken würde dann als Denken, also innerhalb seiner selbst, auf einem an sich alogischen Grunde ruhen. Es könnte jemand sagen: das Denken wurzle metaphysisch in einem Alogischen, etwa in einem blinden Willen. Dies wäre eine metaphysische Behauptung, die, so unhaltbar sie sein mag, doch nicht in das Denken selbst einen Bruch hineinbrächte. Läge dagegen die Sache so, daß der logische Grund, der eine Reihe von Urteilen trägt, in sich selbst als ungegründet anzusehen wäre, so wäre damit das Denken selbst an dem allerentscheidendsten Punkte zu einer alogischen Gewißheit gemacht. So ist also auch die Ansicht unhaltbar, wonach das Begründen mit einem grundlosen Urteil abschließt.

Münden des Begründens in logische Selbstevidenz.

3. Vielmehr liegt es im Wesen des Begründens, daß dieses seinen Abschluß in Urteilen findet, die in sich selbst gegründet sind. Auch die abschließenden oder, von der anderen Seite her angesehen, Ursprung-bildenden Sätze müssen, wofern es ein Begründen geben soll, dem Satze vom Grunde gerecht werden: auch sie sind gegründet, nur eben nicht in höher hinaufliegenden Gründen, sondern in sich selbst. Sie leuchten logisch rein durch sich selbst ein. Es kommt ihnen, um mit Spinoza zu reden, das per se concipi zu. Sie sind logisch selbstevident.[1])

[1]) Einen äußersten objektivistischen Logizismus vertritt Richard Herbertz (Prolegomena zu einer realistischen Logik, 1916). Die „Evidenz" gehöre überhaupt nicht in die Logik; denn sie sei ein „psychisches Erlebnis", falle also ins Psychologische. Daher dürfe auch auf logischem Standpunkt nicht von

Ich zögere nicht zu sagen: Grund und Folge sind hier Eines. Von einer Wahrheit, die logisch durch sich selbst gewiß ist, darf man sowohl sagen, daß sie ihren Grund in sich selbst hat, wie auch, daß sie aus sich selbst folgt. Sie ist sowohl Grund wie Folge ihrer selbst. Das mag paradox lauten; aber es ist hiermit nur dem Sinn, der in der logischen Selbstevidenz liegt, Ausdruck gegeben. Es wäre eine Überspannung des Identitätsprinzips, hierin einen Widerspruch finden zu wollen. Von der weit verbreiteten Übersteigerung des Identitätssatzes wird weiterhin zu reden sein. Zusammenfallen von Grund und Folge.

Von Durch-sich-selbst-Einleuchten könnte man auch auf nichtlogischem Gebiete reden. Was in der Weise der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß ist, könnte, wenn man will, als ein Einleuchten durch sich selbst bezeichnet werden. Aber hier hätte dieser Ausdruck nur den Sinn des schlechtweg unmittelbaren Gewißseins. Die Begriffe von Grund und Folge sind hier überhaupt nicht anwendbar. Sodann könnte man die intuitive Gewißheit, das unmittelbare Erfassen eines Übererfahrbaren, als Durch-sich-selbst-Einleuchten hinstellen. Wer des in ihm lebenden Sittengesetzes intuitiv gewiß ist, darf sagen, daß für ihn hier etwas durch sich selbst Einleuchtendes vorliege. Auch diese Art des Durch-sich-selbst-Einleuchtens aber hat mit dem Verhältnis von Grund und Folge nichts zu schaffen. Die intuitive Gewißheit ist überlogischer Art. Gerade das logische Durch-sich-selbst-Einleuchten schließt die scheinbare Paradoxie des Zusammenfallens von Grund und Folge in sich. Die logisch selbstevidente Wahrheit setzt das Bedürfnis unseres Denkens nach Begründung in Bewegung und befriedigt zugleich dieses Bedürfnis, indem sie das Denken bei ihr selbst festhält und den Grund des Wahrseins in dieser Wahrheit selbst finden läßt. Selbstgewißheit und intuitive Gewißheit gehören nicht hierher.

Oft wird die logische Selbstevidenz ausschließlich als letzte Grundlage der Deduktion dargestellt. So ist es bei Descartes. In seinen „Regulae“ setzt er auseinander, daß dem menschlichen Geiste zwei Mittel unbedingt sicherer Erkenntnis zu Gebote stehen: Deduktion und Intuition. Unter Intuition aber versteht er die Selbstevidenz der obersten Prinzipien, die allein dem Lichte der

„Bewußtsein“ die Rede sein. „Für den realistischen Logiker gibt es überhaupt kein Bewußtsein“, sondern nur das Wirkliche. Die Wahrheit sei als „wirklicher Sachverhalt“ zu definieren (S. 17 f., 162 f., 189).

Vernunft entspringende Gewißheit. Aus den durch „intuitus" feststehenden Wahrheiten haben sich alle anderen Wahrheiten durch lückenlos verkettete Folgerungen zu ergeben.[1]) Oder man denke an Sigwart: er fordert „oberste Prinzipien der Deduktion", „letzte und höchste principia demonstrandi" und findet sie in Sätzen, die durch sich selbst evident sind, die „ihre Notwendigkeit in sich selbst tragen".[2]) Nach meiner Auffassung ist der Zusammenhang von allgemeinerer Art: nicht bloß das deduktive Verfahren, sondern alles Begründen, auch das mit den Einzeltatsachen der Erfahrung arbeitende, hat zu seiner Voraussetzung logisch selbstevidente Sätze.

Inhalt der selbstevidenten Urteile: die Selbstgesetzlichkeit des Denkens.

4. Welchen Inhalt haben denn nun die logisch selbstevidenten Urteile? Was besagen sie?

Unmöglich kann ein Urteil, das sich den denkend zu bearbeitenden Inhalt von der Erfahrung hat geben lassen, logisch selbstevident sein. Welcher Art auch der durch die Erfahrung gegebene Inhalt sein mag: in keinem Falle ist dadurch, daß gewisse Erfahrungstatsachen durch das Denken so und nicht anders verknüpft werden müssen, die Begründungstendenz des Denkens an ihrem Ende angekommen. Vielmehr wird das Denken in jedem solchen Falle weiter zu der Frage getrieben, worin es denn begründet sei, daß diese bestimmten Tatsachen so und nicht anders verknüpft werden müssen. Weder naturwissenschaftlichen, noch psychologischen Sätzen also kann logische Selbstevidenz zukommen. Die Begründungstendenz kommt erst zu Ruhe, wenn sie bei der Selbstgesetzgebung des Denkens angelangt ist. Nur solche Urteile, welche die Selbstgesetzgebung des Denkens zum Ausdruck bringen, leuchten logisch durch sich selbst ein. Für Urteile solcher Art gibt es keinen weiter zurückliegenden Grund.

Den Inhalt der logisch selbstevidenten Sätze bildet also allein die immanente Gesetzlichkeit des Denkens, das wesenhafte Denkgefüge. Das logisch Selbstevidente gehört sonach dem Bereich der Logik und Erkenntnistheorie an (oder wie man sonst die der Frage von der Gültigkeit des Denkens gewidmete Wissenschaft bezeichnen mag). Offenbar kann nun die immanente Denk-

[1]) Descartes, Regulae ad directionem ingenii; Ausgabe von Buchenau (1907), S. 8 ff. Das Gleiche gilt von Spinoza.

[2]) Sigwart, Logik, Bd. 2, S. 301, 306 f.

gesetzlichkeit in sehr verschiedenem Umfange den Inhalt der logisch selbstevidenten Sätze bilden. Es wäre an sich möglich, daß der ganze Inbegriff des Denkgesetzlichen den Inhalt einer selbstevidenten Wahrheit bildet. Es kann aber auch die eine oder die andere Seite an der Denkgesetzlichkeit in einem selbstevidenten Satze zum Ausdrucke kommen. Den Satz vom Widerspruch beispielsweise halte ich für die Formulierung einer bloßen, und zwar nicht im entferntesten erschöpfenden Seite an der Denkgesetzlichkeit. Dagegen gilt mir der Satz vom Grunde in weit umfassenderer Art als Ausdruck der Denkgesetzlichkeit (wie dies bereits im zweiten Kapitel dieses Abschnittes dargelegt wurde [S. 393 f.]).

Mit dieser Einsicht, daß die Gesetzlichkeit des Denkens den einzigen Inhalt der logisch-selbstevidenten Urteile bildet, ist zugleich das Weitere gegeben, daß die Erfahrung für diese Urteile lediglich die Bedeutung des Anlasses hat (S. 413 f). Auch der Satz vom Grunde oder der vom Widerspruche könnten nicht gebildet werden, wenn das Denken nicht unter dem Anreize der Erfahrung stünde. So sind also auch die logisch-selbstevidenten Sätze nicht als rein-apriorisch anzusehen. Der Inhalt zwar wird ihnen nicht durch Erfahrung gegeben; wohl aber könnte ihr aus dem reinen Denken stammender Inhalt uns niemals Gegenstand des Urteilens und überhaupt des Bewußtseins werden, wenn er sich nicht an Erfahrungstatsachen entzündet hätte.

Umfangsfrage.

5. Festzustellen, was alles unter die logische Selbstevidenz, unter das lumen naturale, wie sich Descartes auszudrücken liebte, fällt, ist eine Aufgabe, die an dieser Stelle nicht an mich herantritt. Namentlich soweit es sich um die „Kategorien" des Denkens handelt, wird die Frage nicht leicht zu beantworten sein. Es wird sich dabei darum handeln, ob diejenigen Urteile, welche die Bedeutung der Kategorien zum Ausdruck bringen, durch inhaltliche Bearbeitung des Gegebenen entstanden sind, oder ob sie nur das aus der Denkgesetzlichkeit Stammende (wenn freilich auch dabei immer der Anreiz der Erfahrung mitgewirkt hat) zum Inhalte haben. Was also alles in den Inbegriff des Logisch-Selbstevidenten hineinfalle, bleibe hier dahingestellt. Jedenfalls aber sind alle grundlegenden Sätze, die in diesen meinen vorausgegangenen Untersuchungen über die Wesensgesetzlichkeit des Denkens enthalten sind, von logisch-selbstevidenter Art. Überall,

wo sich für die Entscheidung einer Frage das Denken die Haltung der Selbstbesinnung gab (und dies ist vom fünften Abschnitt angefangen stets bei allen grundlegenden Feststellungen der Fall gewesen), wurde ein logisch-selbstevidenter Inhalt zum Ausdruck gebracht.

Nur eine einzige Wahrheit selbstevident?

Einem gewissen Bedenken aber kann ich hier nicht den Eintritt in meinen Betrachtungskreis verweigern: dem Bedenken, ob nicht der Charakter der logischen Selbstevidenz die Forderung in sich schließe, daß in strengem Sinne logisch-selbstevident nur eine einzige Wahrheit, nämlich nur der zuoberst stehende Satz sein könne, alle übrigen Sätze dagegen ihre Gewißheit von jenem Satze zu beziehen haben. Dann könnte man nicht mehr von einem „Inbegriff" des Logisch-Selbstevidenten sprechen. Vor allem Fichte war der Überzeugung, daß aller Wissenschaft schließlich ein einziger durch sich selbst gewisser Satz zugrunde liege. Soll das Wissen „ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste" bilden, „so muß es einen solchen höchsten und absolutersten Grundsatz geben". Mag sich unser Wissen in noch so vielen Reihen ausbreiten, „so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält".[1])

Nur für eine besondere Art des Begründens wäre dieser Gedankengang zutreffend. Wäre nämlich das Begründen ein erfahrungsfreies Deduzieren aus den Ursachen, dann ließe sich die Forderung verteidigen, daß zu oberst nur ein einziger durch sich selbst gewisser Satz stehen könne. So wahr alles Weltgeschehen — so ließe sich dann sagen — aus einem einzigen letzten Grunde entspringt, so wahr eine ursachliche absolute Einheit allen endlichen Vorgängen zugrunde liegt: so zweifellos sei es auch, daß der diese absolute Einheit und Ursache zum Ausdruck bringende Satz an der Spitze alles Ableitens stehen müsse, und daß nur diesem Satze volle Selbstevidenz zukommen könne. So hat Spinoza in seiner substantia, Fichte in seinem Ich, Schelling in der absoluten Identität einen Begriff besessen, der vom Standpunkte dieser Philosophen aus als unbedingt evident an den Beginn alles Philosophierens gestellt werden durfte. Dagegen fällt jener Gedanken-

[1]) Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre (Werke, Bd. 1 [1845], S. 48, 54).

gang für einen Standpunkt hinweg, der in allem Begründen den Erfahrungsfaktor als mitwirkend ansieht, und der mit dem Dogmatismus, demzufolge der Erkenntnisgrund immer in der wirkenden Ursache liegt, völlig gebrochen hat.

Zusammenhang der selbstevidenten Wahrheiten.

Aber müssen denn nicht (so kann weiter eingewandt werden) die logisch-selbstevidenten Sätze, wenn wirklich durch sie der Inbegriff des Denkgesetzlichen zum Ausdruck gebracht werden soll, selbst in Zusammenhang, in Einheit gebracht werden? Müssen sie nicht schließlich, wenn sie nicht einen Haufen, ein Aggregat bilden sollen, zu einem System zusammengeschlossen werden? Besteht diese Forderung aber zu Recht, dann scheint doch daraus zu folgen, daß in Wahrheit nur ein einziger unter den scheinbar logisch-selbstevidenten Sätzen sich durch logische Selbstevidenz auszeichnet, — derjenige nämlich, mit dem in dem System dieser Sätze der Anfang zu machen ist. Die übrigen Sätze müssen, da sie nur aus jenem ersten alles Übrige tragenden Satze heraus verstanden werden können, ihren Anspruch auf logische Selbstevidenz aufgeben.

Dieser Einwand hat darin vollständig recht, daß die selbstevidenten Sätze, die die immanente Gesetzlichkeit des Denkens zum Ausdruck bringen, kein bloßes Zusammen ohne wesenhafte Verknüpfung bilden können. Dies hieße ja, an dieser allerentscheidendsten Stelle die Zusammenhangstendenz, die allem Denken urgesetzlich innewohnt, preisgeben. Die selbstevidenten Sätze sind zweifellos in Zusammenhang und System zu bringen. Mit einem bloßen Aggregat, wie dies die Aristotelischen und auch noch die Kantischen Kategorien sind, kann sich das Denken nicht begnügen. Selbst eine solche Verknüpfung, wie sie Schopenhauer zwischen den vier Ausgestaltungen des Satzes vom Grunde hergestellt hat, ist noch zu äußerlich. Aber hieraus folgt keineswegs, daß von den Urteilen, in denen sich die verschiedenen Seiten der Denkgesetzlichkeit zum Ausdruck bringen, nur ein einziges — nämlich das den Ursprung der Ableitung bildende — auf logische Selbstevidenz Anspruch erheben könne. Vielmehr wird die logische Selbstevidenz dieser Urteile von der Frage nach ihrem Wesenszusammenhange überhaupt nicht berührt.

In welchem Sinn der Zusammenhang zwischen den selbstevidenten Sätzen zu verstehen sei.

Um dies einzusehen, haben wir uns darauf zu besinnen, was damit gesagt ist, wenn logisch-selbstevidente Sätze in Zusammen-

hang gebracht werden sollen. Unser Erkennen zielt hierbei auf den zwischen den selbstevidenten Urteilen bestehenden Zusammenhang. Die verschiedenen selbstevidenten Wahrheiten sollen als Glieder einer umfassenden Einheit erkannt werden. Es ist eben die immanente Gesetzlichkeit des Denkens selbst, was die selbstevidenten Wahrheiten als zusammengehörend, als sich zu einem System zusammenschließend erscheinen läßt. Die Selbstevidenz des Denkens entfaltet sich und durchdringt gleichsam in allgegenwärtiger Art die Glieder, zu denen sie sich entfaltet. An jedem Punkte, in jedem Gliede des Denkgefüges ist das Denken seiner selbst mit Selbstevidenz habhaft. Wenn also zwei selbstevidente Sätze — etwa der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs — als zusammenhängend erkannt werden, so heißt dies nicht, daß der Inhalt des einen, etwa des Satzes vom Widerspruch, aus dem des anderen, etwa des Satzes von der Identität — in dem Sinne abgeleitet sei, daß der abgeleitete Satz nur als abgeleitete Wahrheit bestehe, nur abgeleitete Gewißheit habe und sonach um seine Selbstevidenz gebracht sei. Sondern die Selbstevidenz beider Sätze bleibt völlig unberührt: sie sind nur als Seiten oder Momente derselben einen umfassenden Gesetzlichkeit — eben der Denkgesetzlichkeit — erkannt worden. Die Einsicht in das über beide Sätze übergreifende, sie in sich umspannende Denkgefüge läßt die Selbstevidenz beider Sätze ungestört bestehen. Die Selbstevidenz ist eben an allen Punkten des Denkgefüges gegenwärtig. Oder man nehme den Satz vom Grunde und den Satz, daß alles Denken sich in Urteilen vollzieht. Ich will diesen zweiten Satz kurz den Urteilssatz nennen. Der wesenhafte Zusammenhang beider Sätze ist durch meine Darlegungen klar geworden. Ist alles Denken ein Begründen, so ist es ebendamit als Urteilen anerkannt. Ebenso aber darf umgekehrt gesagt werden: ist alles Denken Urteilen, so führt diese Einsicht, weiter durchdacht, zu dem Satze, daß alles Denken ein Begründen ist. Weder ist durch den ersten Zusammenhang der Urteilssatz, noch durch den zweiten der Satz vom Grunde um seine Selbstevidenz gekommen. Die Einsicht, daß beide Sätze dem umspannenden Gefüge der Denkgesetzlichkeit angehören, raubt keinem von beiden die Selbstevidenz. Wechselseitiges Auseinanderfolgen der Wahrheiten besteht also unbeschadet der Selbstevidenz dieser Wahrheiten.

Problem der Selbstevidenz der mathematischen Axiome.

6. Ist denn aber nun wirklich im Voranstehenden der Umfang der logischen Selbstevidenz erschöpfend gekennzeichnet? Erhebt die Mathematik nicht Einspruch hiergegen? Ist die unbedingte beweislose Gewißheit, die den mathematischen Axiomen zukommt, nicht auch logische Selbstevidenz?

Man vergegenwärtige sich etwa das sogenannte Axiom: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich. Sich dieses Axiom deutlich vor das Bewußtsein bringen und von seiner unbedingten Gültigkeit überzeugt sein: ist offenbar ein und dasselbe. Hier liegt also doch wohl logische Selbstevidenz vor! Oder man denke an das geometrische Axiom, daß sich zwei gerade Linien nur in einem Punkte schneiden können. Ist die unbedingte Gültigkeit, mit der sich uns dieser Satz aufzwingt, nicht gleichfalls als logische Selbstevidenz zu bezeichnen?

Aber das Gleiche scheint auch von unzähligen besonderen Sätzen der Mathematik zu gelten. Der Satz $2 + 2 = 4$ ist sicherlich kein Axiom, und doch führt er einen unüberbietbaren Grad von Evidenz mit sich. Sich die Wahrheit dieses Satzes allererst durch einen Beweis sicherstellen lassen zu wollen, scheint ein überflüssiges, wenn nicht gar törichtes Beginnen zu sein. Mit dem Verstehen dieses Satzes ist alles geleistet; ein Darüberhinaus an Sicherheit läßt sich nicht erlangen.

Verhältnis der mathematischen Evidenz zur Denknotwendigkeit.

Offenbar ist mit den bis hierher gepflogenen Erörterungen noch nicht erreicht, daß die Frage nach dem Verhältnis der mathematischen Evidenz zur logischen Selbstevidenz völlig geklärt wäre. Hier liegen noch unaufgehellte Punkte vor. Und dies hängt damit zusammen, daß das Verhältnis der mathematischen Evidenz zur Denknotwendigkeit überhaupt noch der Aufhellung bedarf. Beim Eingehen auf diese Frage würde sich zeigen, daß die mathematische Evidenz ein eigenartiges Zusammenwirken von Denknotwendigkeit und Selbstgewißheit des Bewußtseins darstellt. Diese eigenartige Synthese — ich will sie, um einen kurzen Ausdruck zu haben, als phänomenologische Gewißheit bezeichnen — gilt es jetzt zu untersuchen. Indessen findet sich diese Synthese nicht etwa nur auf mathematischem Gebiete, sondern auch anderwärts. Und es wird sogar zweckmäßig sein, von dem Vorkommen dieser Synthese auf anderen Gebieten auszugehen.

Das nächste Kapitel soll der Betrachtung der phänomenologischen Gewißheit gewidmet sein.

Logische Selbstevidenz und Axiom.

Zuvor aber sei darauf hingewiesen, daß die logische Selbstevidenz nicht mit Axiom und axiomatischer Gewißheit gleichgestellt werden darf. Unter Axiomen pflegt man Sätze zu verstehen, die weder beweisbar sind, noch eines Beweises bedürfen, sondern unmittelbare Gewißheit mit sich führen. Es bleibt dabei völlig dahingestellt, welcher Art diese unmittelbare Gewißheit ist: ob sie rein aus logischer Notwendigkeit stamme oder ob und in welchem Maße rein-anschauliche Gewißheit, reine Erfahrungsgewißheit dabei beteiligt sei. Die mathematischen Axiome z. B. besitzen nach Wundt eine „auf der unmittelbaren Evidenz der Anschauungsformen beruhende Geltung"; nichtsdestoweniger trägt er kein Bedenken, auf diese Sätze den Namen „Axiom" anzuwenden.[1]) Ebenso hat Benno Erdmann in seiner Jugendschrift über die geometrischen Axiome darin, daß er ihren empirischen Ursprung behauptet, keinerlei Hindernis erblickt, bei der Bezeichnung „Axiom" stehen zu bleiben.[2]) Für den Axiombegriff ist eben ausschließlich die Unbeweisbarkeit und Beweisunbedürftigkeit das Entscheidende. Ob diese auszeichnende Eigenschaft aus der Denknotwendigkeit oder anders woher stammt, bleibt unbestimmt. Daher ist es am besten, die Bezeichnung „Axiom" bei der Erörterung der logischen Selbstevidenz ganz beiseite zu lassen.

Verhältnis von Axiomen und Definitionen.

Neben den „Axiomen" stellt man zuweilen „Definitionen" an die Spitze der exakten Wissenschaften, und zwar gleichfalls im Sinne der unmittelbaren Gewißheit. So ist es z. B. bei Euklid und in Spinozas Ethik. Und gerade in der neuesten Zeit haben radikale Richtungen versucht, den Axiomen die Bedeutung von Definitionen zu geben. Vor allem die konventionalistische Auffassung der Denkprinzipien (man vergleiche das siebente Kapitel des siebenten Abschnittes S. 372 ff.) führt unmittelbar auf solche Versuche hin. Ich ziehe die Definitionen hier nur darum heran, um folgende Bemerkungen daran zu knüpfen.

Eine Erkenntnis ist nur dann durch eine Definition gewonnen, wenn sie als gültige Leistung des Erkennens auftritt. Hinter der Definition muß das Erkennen stehen, das ihr das Gepräge des

[1]) Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 1, S. 549.

[2]) Benno Erdmann, Die Axiome der Geometrie (1877), S. 144 ff.

Geltenden gibt. Abgelöst hiervon ist die Definition nicht mehr als die Erklärung dessen, der sie aufstellt: er wolle unter diesem Worte diesen bestimmten Inhalt verstanden wissen. Das heißt: sie ist dann eine bloße Worterklärung. Wenn daher Definitionen an den Anfang einer Wissenschaft gestellt werden, damit sie die Grundlage für diese bilden und das Folgende gleichsam tragen, so kann dies nur den Sinn haben, daß die Definitionen als durch sich selbst gewiß angesehen werden. Das heißt: die Definitionen sind in Wahrheit als Axiome gemeint. Es liegt ein Sichselbstmißverstehen vor, wenn derjenige, der mit ihnen eine Wissenschaft beginnt, sie neben die Axiome als etwas wesentlich von ihnen Verschiedenes hinstellt. Tatsächlich sind sie Axiome, in Definitionsform ausgesprochen. Es ist daher so verkehrt als möglich, wenn man die Axiome umgekehrt als bloße Definitionen will verstanden sehen.[1])

Fünftes Kapitel.

Die phänomenologische Gewißheit.

Anregung eines Problems durch die intuitive Gewißheit der gegenwärtigen Phänomenologie.

1. Durch die phänomenologische Bewegung der Gegenwart findet sich die Aufmerksamkeit des Erkenntnistheoretikers mittelbar auf eine eigentümliche Art von Gewißheit hingelenkt. Wenn ich sage: mittelbar, so meine ich, daß die von der Phänomenologie unmittelbar behauptete intuitive Gewißheit geeignet ist, uns auf eine eigentümliche Gewißheitsform hinzuweisen, aus der durch Mißverstehen und Übersteigerung die von den Phänomenologen vertretene intuitive Gewißheit, wenigstens teilweise, erwachsen ist. Wenn man nach der relativen Wahrheit fragt, die dem intuitiven Erkennen der Phänomenologie zugrunde liegt, so wird man diese meines Erachtens auch, und zwar in besonderem Grade, in der eigentümlichen Gewißheitsweise zu suchen haben, die ich jetzt ins Auge fassen will. Man wird sehen, daß ihre Betrachtung in den gegenwärtigen Zusammenhang hineingehört.

Die intuitive Gewißheit bei Husserl und Scheler.

Im Mittelpunkte der Phänomenologie steht die Überzeugung, daß, wie Husserl sagt, es ein „intuitives, völlig zweifelloses Verfahren", ein „wesensmäßiges Sich-Einsichtigmachen" gibt; daß

[1]) Vgl. hierzu die richtige Ausführung bei Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. 1, S. 567 f.

wir „Wesensverhalte“ „in unmittelbarer Einsicht zu erfassen“ vermögen.[1]) Es ist ohne weiteres klar, daß sich dieser „originär gebende Akt“ der „Wesenserschauung“ weder mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins, noch mit der Denknotwendigkeit, noch mit einer Verbindung aus beiden deckt. Was wir bisher von Gewißheitsquellen kennen gelernt haben, ist völlig außerstande, eine solche ursprünglich erfassende Wesenseinsicht zu leisten. Die „phänomenologische Anschauung“ ist, wie Scheler hervorhebt, von allem, was „beobachtet, beschrieben, durch induktive Erfahrung festgestellt werden kann“, wie auch von aller „möglichen Kausalerklärung“ „völlig unabhängig“.[2]) Die Phänomenologen können sich kaum genug darin tun, das Andersartige der von ihnen verkündeten Gewißheit in Vergleich mit allem gewöhnlichen Erfahren und allem denkenden Verhalten zu betonen.

Eine rational-empirische Wesenserkenntnis von nicht-induktiver Art.

Um so dringender wird für uns die Aufgabe, zu untersuchen, was sich wohl hinter dieser phänomenologischen intuitiven Wesensschau verbergen mag. Vielleicht steckt in ihr etwas von dem, was ich im vorletzten Kapitel dieser Schrift als „intuitive“ Gewißheit behandeln werde. Vielleicht ist die „Intuition“ der Phänomenologen nur eine abgeblaßte Form dessen, was sich uns dort als echte intuitive Gewißheit ergeben wird. Doch bleibe diese Frage zunächst offen, da ihre Beantwortung an dieser Stelle den Gang der Betrachtungen völlig durchbrechen würde. Vielleicht aber liegt der „eidetischen“ Wesensschauung, wenn sie auch fast wie eine Erlösungsbotschaft mit prophetischem Tone verkündet zu werden pflegt, auch etwas von gewöhnlichem rational-empirischen Erkenntnisverfahren zugrunde. Vielleicht gibt es eine Art rational-empirischen Erkenntnisverfahrens, die vermöge ihrer Eigentümlichkeit die Versuchung mit sich führt, durch Übersteigerung in jene Wesensschau verwandelt zu werden. Und diese Vermutung erweist sich als richtig. Dem Aufweisen und Charakterisieren dieses zur phänomenologischen Wesensschau in innerer Beziehung stehenden rational-empirischen Verfahrens soll dieses Kapitel gewidmet sein.

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, S. 17, 43, 106, 113.

[2]) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung: Bd. 1, S. 448.

Es gibt eine Art von Wesenserkenntnis, die nicht erst ganzer Beobachtungs- und Versuchsreihen, überhaupt nicht einer Mehrheit von Einzelfällen bedarf, um als vollkommen gegründet zu gelten. Eine einzige Einzelerscheinung genügt, um uns die unbedingte Gewißheit zu geben, daß ihr Wesensgefüge richtig erkannt ist. Ein einziger Einzelfall bildet die vollkommen begründende Grundlage für die Feststellung seiner Wesenseigentümlichkeiten. Hier liegt also eine Wesenserkenntnis vor, die das Gegenteil von Induktion ist.

Singulär-fundierte Wesenserkenntnis.

Ich will diese durch die Betrachtung eines einzigen Einzelfalles gewährleistete Wesenserkenntnis als singulär-fundierte Wesenserkenntnis bezeichnen. Hiermit ist die Gewißheit bezeichnet, von der ich vorhin sagte, daß die gegenwärtige Phänomenologie mittelbar zu ihrer Betrachtung hinführe. Ich erblicke in ihr, wenn freilich auch nicht den ganzen richtigen Kern, aber doch eine wichtige Seite an dem richtigen Kern, der jener von den Phänomenologen behaupteten Wesenserschauung zugrundeliegt. Insofern könnte ich sie auch geradezu phänomenologische Gewißheit nennen.

Das Einzigmalige der Erfahrungsgrundlage.

2. Beispiele werden verdeutlichen, was ich meine. Wenn ich als die das Wesen des Tones ausmachenden Bestandstücke Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe erkenne, so bin ich überzeugt, daß ein einziges Tonerlebnis genügt, um diese Erkenntnis unbedingt sicher zu stellen. Tatsächlich freilich hat sich wohl jeder, der sich diese Erkenntnis erwirbt, dabei eine Reihe von Tonerlebnissen vor sein Bewußtsein gebracht. Aber dies ist für die Sicherstellung jener Erkenntnis nicht unbedingt nötig; sondern wir sind überzeugt, daß die Analyse eines einzigen Tonerlebens die vollständig hinreichende Grundlage für jene Wesenserkenntnis bildet. Wir sagen uns: was wir auch künftighin an Tönen erleben mögen, und wo und wann auch immer Töne vorkommen mögen: keinesfalls wird jemals etwas anderes als Wesen des Tones festzustellen sein. Der eine zur Untersuchung herangezogene Fall vertritt sämtliche mögliche Fälle.

Das Gleiche gilt von der Farbenempfindung. Wenn festgestellt wird, daß sich die Buntfarbenfolge in einer in sich zurücklaufenden Linie ordnet, so ist dies eine Wesenserkenntnis. Auch hier genügt es für die zweifelsfreie Begründung vollständig,

daß wir uns die Anschauung des Überganges von Rot durch Orange, Gelb, Grün, Blau, Violett, Purpur wiederum in Rot ein einziges Mal vor das Bewußtsein bringen. Wir sind unbedingt gewiß, daß, wo und wann auch immer Buntfarbenempfindung vorkommt, sie an dieser kreisförmigen Folge ihre Wesensgesetzlichkeit hat. Es wäre vollkommen überflüssig, etwa bei einer neuen Gelb- oder Blau-Empfindung nochmals probieren zu wollen, ob jene Anordnung stimme. Oder wenn ich behaupte: mit der Farbenempfindung ist die Wahrnehmung der räumlichen Erstreckung der Farbe zugleich gegeben, so ist gleichfalls eine einzige Farbenempfindung hierfür vollkommen ausreichend.

Und ebenso ist dem Raum und seinen Gebilden gegenüber zu urteilen. Um die dreifache Ausdehnung und die Stetigkeit des Raumes festzustellen: dazu bedarf es nicht der Induktion. Es wäre töricht, eine Reihe von Raumstücken daraufhin untersuchen zu wollen. Die räumliche Erstreckung, die ich an meinem Schreibtische sitzend wahrnehme, spricht die Sprache des Raumes überhaupt. Ebenso ist dieses Einzeldreieck, dieser Einzelkreis dem Mathematiker, der die dem Dreieck oder Kreise innewohnende Wesensgesetzlichkeit untersucht, stellvertretend für das Dreieck oder den Kreis überhaupt.

In welchem Sinn die Einzigmaligkeit zu verstehen sei.

Ich habe mich der Ausdrücke „einziger Einzelfall“, „einzige Einzelerscheinung“, „ein einziges Mal vors Bewußtsein bringen“ bedient. Der Sinn dieser Ausdrücke muß vor einem Mißverständnis geschützt werden. Sie sind in gegenständlichem, nicht in funktionellem Sinn zu verstehen. Damit meine ich Folgendes.

Wenn ich sage, daß ein einziges Tonerleben zugrundeliegt, so verstehe ich dies nicht im Sinne eines augenblicklichen Tonerlebnisses; derart, daß der wissenschaftliche Arbeiter nur in einem flüchtigen Augenblick sich sein Tonerleben vor sein Bewußtsein bringen dürfte. Die Bedingung, die ich als „einziger Einzelfall“ bezeichne, ist vielmehr auch dann erfüllt, wenn der Forscher längere Zeit hindurch, solange eben sein Nachdenken dieser Frage gewidmet ist, das Tonerlebnis festhält oder mit Pausen wiederholt auf das Tonerlebnis zurückkommt. So ist auch, wenn der Geometer etwa vom Kreise einen Lehrsatz darlegt, mit jener Bedingung des „einzigen Males“ ihm keineswegs verboten, sich längere Zeit oder mit Unterbrechungen öftere Male den ge-

zeichneten Kreis vor die Augen zu bringen. Nicht auf die Augenblicklichkeit des Erlebens, sondern darauf, daß das Erleben diesem bestimmten einzigen Gegenstande zugewandt bleibt, kommt es an.

Und noch eine andere Freiheit kann sich der wissenschaftliche Arbeiter nehmen, ohne daß er damit jene Bedingung des Stehenbleibens beim Einzelfall verletzte. Wenn jemand, der das Wesensgefüge des Tones feststellen will, sich jetzt einen lauten, dann einen leisen, jetzt einen tiefen, dann einen hohen Ton, oder abwechselnd bald einen Geigen-, bald einen Flötenton vor das Bewußtsein bringt, dabei aber den Nebengedanken hat: es sei gänzlich einerlei, ob er sich noch einen anderen Ton vergegenwärtige: so ist dies genau so, als ob er sich immer auf dasselbe Tonerlebnis bezöge. Dieser Nebengedanke löscht die Verschiedenheit der herangezogenen Fälle aus und läßt sie in den logischen Wert eines einzigen Falles sozusagen zusammengehen. Der Nebengedanke: es ist gleichgültig, ob ich neben dem herangezogenen Farbeneindruck noch einen anderen als Grundlage wähle, schließt in sich die Folgerung: ich hätte ebensogut bei demselben einen Farbeneindruck stehen bleiben können.

In solchem freieren Sinne also ist es zu nehmen, wenn ich sage, daß bei der hier zu betrachtenden Wesenserkenntnis ein einziger Einzelfall die logisch hinreichende Grundlage bildet.[1])

Ich frage jetzt: welche Art Erkenntnis liegt hier vor? In welcher Weise ist das Denken an ihr beteiligt? Und worin besteht in ihr die Leistung der Selbstgewißheit des Bewußtseins? Oder sind wir vielleicht mit dieser singulär-fundierten Wesenserkenntnis auf eine wesentlich neue Gewißheitsquelle gestoßen?

Was mit dieser Wesenserkenntnis unbestimmt gelassen ist.

3. Zuerst ist eine Vorbetrachtung nötig. Es ist nämlich darauf zu achten, daß mit dieser Wesenserkenntnis nichts darüber gesagt ist, ob und wann und wo die in dem einen Fall festgestellte Wesenheit sonst noch zu finden sei. Wenn ich an diesem bestimmten Tonerlebnis jenes vorhin bezeichnete Tongefüge erkannt habe, so ist damit völlig unbestimmt gelassen, ob auch andere Personen Tonerlebnisse derselben Art haben, ja auch ob

[1]) Lotze zieht in seiner Logik (S. 496 f.) diese auf einmaligem Erleben beruhende Wesenserkenntnis in bedeutsamer Weise in den Kreis seiner Betrachtung. Seine wichtige Lehre vom Gelten knüpft er hieran.

ich selbst weiterhin noch Töne von gleicher Wesenheit hören werde. Ebenso wenn ich die dreifache Ausdehnung des Raumes singulär-wesensmäßig festgestellt habe, so liegt in dieser Erkenntnis streng genommen nichts, wodurch verbürgt wäre, daß ich morgen mich von einem Raume gleicher Wesenheit umgeben finden werde, geschweige denn, daß ein solcher Raum die Anschauungsform aller Menschen immerdar gewesen ist und immerdar sein wird. Freilich nehmen wir ohne weiteres an, daß zu dem Bewußtsein aller Menschen Inhalte von derselben Wesenheit gehören, wie sie in dem untersuchten Einzelfall an Ton, Farbe, Raum aufgewiesen wurde. Allein die Berechtigung zu dieser Annahme liegt nicht in jener singulär-fundierten Wesenserkenntnis, sondern in Folgerungen, die wir aus tausendfältigen Erfahrungen mit einer an unbedingte Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit gezogen haben. Streng genommen hat die singulär-fundierte Wesenserkenntnis lediglich den Sinn, daß, wo und wann auch immer die gleiche Wesenheit vorliegt, sie mit der ausgesagten Wesensfeststellung richtig bestimmt ist. Um aber zu wissen, daß die gleiche Wesenheit für das menschliche Bewußtsein immerdar vorliegen werde, muß man zahllose Erfahrungen heranziehen und erwägen, ob sich ein solcher Schluß aus ihnen ziehen lasse. Wenn daher beispielsweise die Sätze der Geometrie als zeitlose, ewige, absolute Geltungen bezeichnet werden, so besagen streng genommen diese stolzen Ausdrücke nur, daß, wo und wann auch immer Raum von der gleichen Wesenheit vorkommen mag, wie er dem jeweiligen Mathematiker bei seinen Feststellungen vorgelegen hat, die Sätze vom Dreieck, Kreise usw. gelten. Über die Häufigkeit und Notwendigkeit eines solchen Vorkommens dagegen sagen sie nichts aus.

Unmittelbare und mittelbare singulär-fundierte Wesenserkenntnis.

4. Ist hiermit eine Schranke und eine hierdurch geforderte Ergänzung der singulär-fundierten Wesenserkenntnis bezeichnet, so fragt es sich jetzt, welche Erkenntnisfaktoren in dieser Art Erkenntnis wirksam sind.

Wenn ich die vorhin herangezogenen Beispiele — abgesehen von dem Dreieck und Kreise — ins Auge fasse, so ist klar, daß der Inhalt dieser Wesenserkenntnisse für mein Erkennen nicht als ein Erschlossenes, nicht als ein logisch Gefordertes vorhanden ist. Vielmehr ist mir der Inhalt dieser Wesenserkenntnisse un-

mittelbar gegeben; er ist mir auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß. Daß z. B. an diesem im wirklichen oder phantasiemäßigen Hören gegebenen Ton Stärke, Höhe und Klangfarbe als drei unterschiedene Seiten vorkommen, ist mir kraft des unmittelbaren Erlebens unbedingt gewiß. Tonstärke, Tonhöhe, Klangfarbe sind für mich nicht Inhalt eines Schlußsatzes, eines Beweisergebnisses; sondern sie offenbaren sich einfach der auf das Rein-Gegebene hingelenkten Aufmerksamkeit. Ebenso wenn ich sage: das Räumlichsein besteht in dreifacher Ausdehnung, so spreche ich hiermit lediglich aus, was ich im Raum-Sehen unwiderstehlich erlebe. Die Wesenserkenntnis tut hier nichts anderes, als daß sie den in der Selbstgewißheit des Bewußtseins ergriffenen Inhalt formuliert. Schon hieraus erhellt, daß die Hauptleistung bei dieser Art von Wesenserkenntnis nicht im Denken, sondern in der vorlogischen Selbstgewißheit des Bewußtseins liegt.

Anders verhält es sich, wenn der Mathematiker an einem einzigen Kreis oder Dreieck die Lehrsätze, die von diesen beiden Gebilden gelten, entwickelt. Hier wird in zahlreichen Fällen der Inhalt der Wesenserkenntnis — etwa daß der Umfang des Kreises $2r\pi$ beträgt, oder der Pythagoreische Lehrsatz — nicht unmittelbar durch die Anschauung ergriffen. Die Anschauung des Kreises oder Dreiecks offenbart mir nicht unmittelbar den Inhalt der beiden Lehrsätze. Er besteht für mich nur in der Weise des Erschlossenen. Zugleich aber liegt die Sache so, daß der Inhalt, obgleich er von mir nur gedacht wird, doch von der unmittelbaren Anschauung des Kreises oder Dreiecks gilt. Was der Lehrsatz besagt, ist eine von der unmittelbaren Anschauung geltende Wesensgesetzlichkeit. Nicht nur der Umfang des gedachten, sondern auch der des hier gesehenen Kreises ist 3.1416 mal so groß als sein Durchmesser. Die auf den Katheten des hier gesehenen rechtwinkligen Dreiecks errichteten Quadrate haben zusammen den gleichen Flächeninhalt wie das auf seiner Hypotenuse errichtete Quadrat. Der Inhalt der beiden Lehrsätze drängt sich gleichsam in die unmittelbare Anschauung hinein. Er bildet die Wesensgesetzlichkeit dieser oder jener unmittelbaren Anschauung. Nichtsdestoweniger werden wir dieses Inhalts keineswegs durch reine Gegebenheitsgewißheit gewiß.

Wir mögen diesen Durchmesser und diese Umfangslinie mit noch so scharfer Aufmerksamkeit betrachten; dennoch werden wir dessen nie gewiß, daß diese π-mal so groß ist als jener.

Wir haben zwar im sechsten Kapitel des zweiten Abschnitts (S. 98 ff.) gesehen, daß es eine unmittelbare Beziehungsgewißheit gibt. Allein ob sie in einem bestimmten Falle Sicherheit gewähre, kann nur das jedesmalige Versuchen lehren. Bei den genannten beiden Lehrsätzen nun (und ebenso bei allen ähnlichen Sätzen der Geometrie) zeigt es sich, daß eine unbedingte Gewißheit über die vorhandene Beziehung zwischen Umfang und Durchmesser, zwischen Kathete und Hypotenuse sich auch nicht im entferntesten auf Grund der reinen Erlebnisgewißheit erlangen läßt. Die unmittelbare Beziehungsgewißheit versagt hier. Daher sieht sich der Mathematiker genötigt, das Denken mit seinen logischen Verknüpfungen zu Hilfe zu nehmen und so mittelbar zu erschließen, was sich durch unmittelbare Beziehungsgewißheit nicht feststellen läßt. Die Stetigkeit und die dreifache Ausdehnung des Raumes dagegen brauche ich nicht erst zu erschließen; denn hier läßt sich beides auf Grund der reinen Gegebenheitsgewißheit behaupten.

In jenem ersten Falle will ich von unmittelbarer, in diesem zweiten von mittelbarer singulär-fundierter Erkenntnisweise reden. Der Einfachheit wegen lasse ich diese mittelbare Form beiseite. Jene unmittelbare Erkenntnisweise allein ist in unserem Zusammenhange von Interesse.

Methodische Leitung der Selbstgewißheit des Bewußtseins.

5. Wir sahen: kraft der Selbstgewißheit des Bewußtseins unterscheiden wir an dem gehörten Ton Stärke, Höhe und Klangfarbe. Aber die in Frage stehende Erkenntnis besagt mehr: sie setzt in diese drei Seiten das Wesen des Tones, ja sie behauptet, mit ihnen das Wesen des Tones eindeutig bestimmt zu haben, derart, daß keine weitere Seite für das Wesen des Tones in Betracht komme. Nun ist aber klar: der Selbstgewißheit des Bewußtseins steht der Begriff des Wesens überhaupt nicht zur Verfügung. Von sich aus könnte die reine Gegebenheitsgewißheit nicht zur Unterscheidung des Wesenhaften und Individuell-Eigentümlichen, des Wesenhaften und Erscheinenden gelangen. An dem gehörten Ton ist doch auch die in diesem Einzelfalle vorkommende individuelle Bestimmtheit der Stärke, Höhe

und Klangfarbe des Tones wahrzunehmen. Auf Grund der bloßen Selbstgewißheit des Bewußtseins ist es ebensowohl möglich, die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was unter begrifflichem Gesichtspunkt als das Individuell-Bestimmte zu beurteilen ist, wie auf das, was unter Anleitung des begrifflichen Denkens sich als das Wesenhafte zu erkennen gibt. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins bedarf sonach der methodischen Leitung durch einen dem Denken entstammenden begrifflichen Unterschied. Ohne diese methodische Leitung der auf das Ton-Erlebnis gerichteten Aufmerksamkeit bestünde nicht die mindeste Sicherheit dafür, daß das Gattungsmäßige, Allgemeine, Wesenhafte an dem Inhalt des Ton-Erlebnisses, und nicht vielmehr die gleichgültige individuelle Bestimmtheit in den Umkreis der Selbstgewißheit des Bewußtseins falle. — Nebenbei bemerkt: hier liegt eine Anwendung jenes ganz zu Beginn dieser Untersuchungen (S. 2 f.) hervorgehobenen Gesichtspunktes vor, wonach zwischen logisch-systematischen und bloß methodischen Voraussetzungen zu unterscheiden ist.

Inhaltliche Beteiligung des Denkens.

Aber nicht bloß im Sinne methodischer Anleitung, sondern auch in inhaltlich-begründender Weise ist der logische Unterschied von Wesen und individueller Bestimmtheit heranzuziehen. Denn wird ausgesprochen, daß der Ton durch Stärke, Höhe, Klangfarbe eindeutig bestimmt ist, so ist ein Wesenszusammenhang festgestellt. Was hier sonach vorliegt, ist ein Schließen von den durch das unmittelbare Erleben gewiß gewordenen Bestimmtheiten auf ein Übererfahrbares, Transsubjektives, nämlich auf den Zusammenhang, die Wesenszusammengehörigkeit. Wir erfahren wohl das Zusammensein jener drei Stücke am Ton, aber nicht ihr Zusammengehören, ihre wesenhafte Bindung, geschweige denn die in ihnen vorhandene Vollständigkeit der Wesensfaktoren des Tones. Der Inhalt jener Wensenserkenntnis — eben die oft genannten drei Seiten des Tones — ist in der reinen Erfahrungsgewißheit gegeben; die Bindung dieses Inhaltes zum Wesenszusammenhange dagegen ist erschlossen.

Zusammenfassung.

So sehen wir schon jetzt: die singulär-fundierte Wesenserkenntnis unmittelbarer Art entspringt aus einem ziemlich verwickelten Zusammenwirken der vorlogischen Selbstgewißheit des Bewußtseins und des logischen Denkens. Jene liefert die Haupt-

sache: die inhaltlichen Gegebenheiten; dieses dient teils der vorlogischen Selbstgewißheit des Bewußtseins zur methodischen Anleitung, teils faßt es das bloße Zusammensein der gegebenen Inhaltsbestimmtheiten als Zusammenhang, als Wesensgesetzlichkeit auf. Und dieses Auffassen ist, wofern sich das Denken selbst versteht, ein Erschließen ins Transsubjektive hinein.

Einmaligkeit und Wesenszusammenhang.

6. Allein die Sache liegt noch verwickelter. Dies wird sofort ersichtlich, sobald man der Frage nachgeht, wie es komme, daß trotz der Einmaligkeit der Beobachtung dennoch das hier vorliegende Zusammen mit unbedingter Gewißheit als Wesenszusammenhang erkannt wird. Wie ist es zu erklären, daß es völlig überflüssig ist, die an einem einzigen Raumstück festgestellte Stetigkeit und dreifache Ausdehnung des Raumes[1]) durch Prüfung weiterer Raumstücke zu sichern? Wie ist es zu erklären, daß, nachdem mir durch ein einziges Farbenerlebnis der stetige Übergang von Weiß durch Grau in Schwarz vor das Bewußtsein getreten ist, ich, ohne eine Widerlegung durch andere Farbenerlebnisse für möglich zu halten, den Satz aussprechen darf: zum Wesen des Weiß gehört das stetige Übergehen in Grau und Schwarz? Diese Frage drängt sich um so stärker auf, als in unzähligen anderen Fällen die Vorsicht ein Heranziehen vieler und immer neuer Einzelerscheinungen gebietet. Sollen etwa die Wesenseigenschaften des Wasserstoffs, der magnetischen Erscheinungen, der Zelle, des Hundes, der Säugetiere, des Mikroskops, des gotischen Baustiles angegeben werden, so wäre es so unwissenschaftlich wie möglich, eine einzige Erfahrung zugrunde legen zu wollen. Worin besteht derjenige Unterschied zwischen beiden Arten von Fällen, der es erklärlich macht, daß dort die Wesenserkenntnis singulär-fundiert ist, während sie sich hier nur durch Induktion erlangen läßt?

---

[1]) Es gehört für mich zu den schwer verständlichen Irrungen der unmittelbaren Erlebnisgewißheit, wenn behauptet wird (wie sich dies bei v. Aster findet; Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 242 ff.), daß zwar Kreis und Linie, nicht aber Würfel und Kugel der Welt des Gegebenen angehören. Dreidimensionale Gebilde können (so meint v. Aster) nicht zur Gegebenheit gebracht werden. Der Satz „ich sehe eine Kugel“ soll auf derselben Stufe stehen wie der Satz „ich höre ein Automobil“. Hier liegt meines Erachtens mathematische Verkünstelung des schlichten Tatbestandes vor.

Zunächst ist zu beachten, daß bei der singulär-fundierten Wesenserkenntnis das als wesenhaft Erkannte seinem Inhalte nach (nicht natürlich seinem Zusammenhange nach) als bewußtseinsimmanente Gegebenheit vorliegt, während in den ebengenannten Beispielen das Wesensgefüge auch seinem Inhalte nach aus den wechselnden Sinneseindrücken erschlossen werden muß. Will ich das Wesensgefüge des Sauerstoffs, der Zelle, des menschlichen Leibes bestimmen, so bin ich auf die wechselnden Erfahrungen angewiesen, von denen auf dasjenige bewußtseinsunabhängige Etwas geschlossen werden muß, das jenen Erfahrungen gleichbleibend zugrunde liegt. Dort ist das wesenhafte Gefüge seinem Inhalte nach dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig, hier dagegen muß ich auf die Sprache der veränderlichen Erfahrungen warten, um von ihnen aus das ihnen zugrunde liegende gleichbleibende Wesensgefüge zu erschließen. Ich bin hier nicht sicher, ob nicht neue, anders beschaffene Erfahrungen mich zu einem anderen Schlusse nötigen werden. Wer nur weiße Menschen gesehen hat und sich bei dieser Erfahrungsreihe begnügt, wird beim Erschließen des für den menschlichen Organismus wesenhaft Eigentümlichen zu einem falschen Ergebnis kommen. Hier gilt es also möglichst viele Erfahrungen zu sammeln, den Erfahrungsumkreis unermüdlich zu verbreitern, sich hiermit nicht leicht zufrieden zu geben und immer den Vorbehalt zu machen, daß neue Erfahrungen zu einer veränderten Vorstellung von dem gesuchten Wesensgefüge hinführen können. Dort dagegen ist das gesuchte Wesensgefüge inhaltlich dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig. Und so lautet denn dort die Aufgabe von vornherein ganz anders. Es handelt sich bei der singulär-fundierten Wesenserkenntnis um das Erfassen eines Wesenszusammenhanges, der nicht als ein übererfahrbares Dahinter anzusehen ist, sondern seinem Inhalte nach als Bewußtseinsgegebenheit vorliegt. Es sind daher hier sozusagen alle Überraschungen aus dem transsubjektiven Hintergrunde ausgeschlossen. Wir können hier dessen sicher sein, daß es neue Erfahrungen nicht geben kann, die uns hinsichtlich des Wesensgefüges eines Anderen belehren könnten. Von vornherein hat hier die Fragestellung die Formel: worin besteht das Wesen der vorliegenden Bewußtseinsgegebenheit und aller anderen Bewußtseinsgegebenheiten, die mit der vorliegenden

Erste Bedingung der phänomenologischen Gewißheit: Bewußtseinsimmanenz des Wesensgefüges.

wesenhaft gleich sind? Andere Bewußtseinsinhalte außer dem vorliegenden sind also von vornherein nur unter der Bedingung herangezogen, daß sie dem Wesen nach mit dem vorliegenden übereinstimmen. Ob es aber solche wesenhaft übereinstimmende Bewußtseinsinhalte gibt, und wo und wann es solche gibt, bleibt dahingestellt. Wenn z. B. irgendwelche Geschöpfe eine wesenhaft anders geartete Farbenempfindung oder Raumanschauung besitzen sollten, so würde das von meinem Farben- und Raumerleben Festgestellte von diesen Geschöpfen nicht gelten. Aber damit wären die Sätze über Farbe und Raum nicht etwa widerlegt oder auch nur eingeschränkt; sondern es läge dann eben bei diesen Geschöpfen ein wesentlich anderer Tatsachenbefund vor, von dem jene Sätze von vornherein nicht gelten wollen.

Die bewußtseinsimmanente Wesensbeschaffenheit kann nicht immer auf Grund eines Einzelfalles festgestellt werden.

7. Doch muß noch eine andere Bedingung erfüllt sein, wenn es erklärlich sein soll, daß ein einziger Fall die vollkommen gesicherte Grundlage für Wesenserkenntnis bildet. Nicht immer nämlich gelingt es, die Frage nach der bewußtseinsimmanenten Wesensbeschaffenheit eines Bewußtseinsgebildes auf Grundlage eines Einzelfalles zu beantworten. Der wissenschaftliche Forscher sagt sich oft: der Einzelfall bietet, auch wenn er noch so sorgfältig durchspäht wurde, doch keine volle Gewähr dafür, daß sein Wesensgefüge vollständig und zutreffend bestimmt wurde; die wissenschaftliche Genauigkeit verlangt das Heranziehen und Durchforschen weiterer Einzelfälle. Es soll beispielsweise die Wesenseigentümlichkeit des Wollens, des Hassens, des Urteilens, des Zweifelns, des Gewissens bestimmt werden. Hier darf man vorsichtiger Weise nicht sagen, daß für das menschliche Denken schon ein einziges Erleben genüge, um hieran die Wesensanalyse mit voller Sicherheit zu vollziehen. Ein schlechthin vollkommenes, göttliches Denken, ein absolutes Bewußtsein würde freilich imstande sein, schon an jeder beliebigen Einzelerscheinung die Wesensartung jener genannten Gebilde vollkommen zu durchschauen. Allein das menschliche Denken und Bewußtsein steht hinter diesem Ideal weit zurück. Soll das denkende Bewußtsein des Menschen des Begründetseins einer Behauptung über das Wesen des Wollens oder etwa des Genießens gewiß werden, so muß es das fragliche Gebilde oftmals heranziehen, das an ihm Gefundene wiederholt erproben, das Aufdecken, Durchspähen,

Aufwickeln des dicht verwobenen Gebildes vielleicht immer von Neuem bis zum Äußersten treiben. Diese Bemühungen gehören nicht etwa zu den nur psychologischen Zurüstungen oder Erleichterungen, sondern es kommt in ihnen ein wesentliches Bestandstück der wissenschaftlichen Methode zum Ausdruck. Es wäre töricht, die Erfordernisse der wissenschaftlichen Methode im Hinblick auf das Können eines idealen, absoluten Denkens beschreiben zu wollen. Für das menschliche Denken gehört angesichts solcher Fälle, wie es die angegebenen sind, das Heranziehen einer Mehrheit von Einzelerscheinungen zu den Faktoren der wissenschaftlichen Methode.

Zweite Bedingung: restlose Durchschaubarkeit von Bewußtseinsgebilden.

Worin ist denn nun aber die Ursache davon zu erblicken, daß bei dem einen Bewußtseinsgebilde — etwa Tonempfindung oder Raumanschauung — Einmaligkeit des Erlebens, bei anderen Bewußtseinsgebilden — etwa Wollen, Genießen, Hassen — Mehrmaligkeit zur wissenschaftlichen Methode gehört? Dieser Unterschied führt sich darauf zurück, daß sich die Bewußtseinsgebilde der ersten Art durch restlose Durchschaubarkeit auszeichnen, während sich bei denen der zweiten Art dem Versuche des Durchschauens mehr oder weniger Hemmnisse entgegenstellen. Einem Tongebilde gegenüber weiß ich mit vollkommener Gewißheit, daß Stärke, Höhe, Klangfarbe an ihm zu unterscheiden sind, und daß sein Wesensgefüge ausschließlich aus diesen drei Faktoren besteht. Sollte es Geschöpfe geben, für die in den Tongebilden noch ein vierter Faktor als wesensbestimmend vorhanden wäre, so daß erst durch vier Faktoren das Wesensgefüge des Tones eindeutig bestimmt wäre, so würde bei solchen Geschöpfen ein anderer Tatbestand vorliegen. Der Satz von der dreifach bestimmten Wesensbeschaffenheit des Tones bliebe davon gänzlich unberührt. Dieser Satz gilt eben nur von dem uns bekannten Tongebilde; mit einem wesentlich anders gearteten Gebilde, das nur im Sinne der Analogie als „Ton“ bezeichnet werden dürfte, hat er nichts zu schaffen. Ganz anders verhält es sich bei der Analyse etwa des Wollens. Wenn man auch noch so angestrengt und scharf seinen Blick nach innen wendet, so wird man doch ehrlicherweise gestehen müssen, daß sich eine unbedingte Gewißheit darüber, ob das Wesensgefüge des Wollens in allen Punkten richtig und in erschöpfender

Weise angegeben sei, kaum erreichen läßt. Man wird die Wesensanalyse des Wollens nicht als in demselben Grade feststehend wie etwa die des Tongebildes bezeichnen dürfen. Das Wesensgefüge des Wollens breitet sich eben nicht mit der gleichen Durchschaubarkeit vor unserem nach innen gerichteten Blicke aus. Wenn ich z. B. im Wollen neben dem Vorstellen, neben Lust und Unlust, neben Spannungs- und anderen Organempfindungen noch ein weiteres Etwas: das Erlebnis des Strebens, des Hinzielens auf Verwirklichung finde und darin gerade das Grundeigentümliche des Wollens erblicke, so werde ich vorsichtiger Weise diese meine feste Überzeugung nicht als mit dem Charakter absoluter Wahrheit ausgestattet hinstellen dürfen.

Durchschaubarkeit für die Selbstgewißheit des Bewußtseins.

8. Näher betrachtet, gilt die Durchschaubarkeit in doppelter Richtung. Einmal bedeutet sie restlos offenes Daliegen für die Selbstgewißheit des Bewußtseins. Das Bewußtseinsgebilde ist für die unmittelbare Erlebnisgewißheit schlechthin durchdringlich. In dem Bewußtseinsgebilde kann sich vor der Selbstgewißheit des Erlebens sozusagen nichts verstecken. Wollte mir jemand beispielsweise einwerfen, daß der Raum vielleicht ein unstetiges Gebilde sei oder vielleicht mehr als drei Erstreckungen aufweise, und daß wir dies bisher nur nicht bemerkt haben, so würde ein solcher Einwurf durch die unüberbietbare Durchschaubarkeit des Raumgebildes für unser Bewußtsein sofort widerlegt. Es gibt in unserer Raumanschauung keine Schlupfwinkel, keine Falten. Wir sind vor Überraschungen unbedingt gesichert. Andere Bewußtseinsgebilde dagegen stellen der vordringenden Erlebnisgewißheit dunkle und dichte Stellen, Verschlungenheiten schwer entwirrbarer Art entgegen. Man kann nun fragen, an welcherlei Bewußtseinsgebilden diese schwere Durchschaubarkeit anzutreffen sei, durch welche Bedingungen sie gegeben sei. Hierauf bin ich schon in der vorlogischen Erkenntnistheorie, in dem Kapitel über die Schranken der Selbstgewißheit des Bewußtseins (S. 110 ff.), eingegangen.

Durchschaubarkeit hinsichtlich des Wesenhaften und Wechselnden.

Aber die Durchschaubarkeit hat noch eine andere Seite. Sie bedeutet auch Durchschaubarkeit hinsichtlich des Unterscheidens von Wesenhaftem und Individuell-Wechselndem. Wir haben gesehen, daß die Selbstgewißheit des Bewußtseins, wenn sie zur Wesensanalyse werden soll, unter der

methodischen Leitung des logischen Unterschiedes von Wesen und wechselnder Erscheinung vor sich gehen muß. Ist nun ein Bewußtseinsgebilde für die Selbstgewißheit des Bewußtseins restlos durchschaubar, so läßt sich auch darüber vollkommene Gewißheit erlangen, welche Faktoren darin das Wesensgefüge bilden und welche zum Wechselnd-Individuellen zu rechnen seien. Es ist unmöglich, zweifelhaft darüber zu sein, daß wohl die Klangfarbe, aber nicht der Flötenklang, wohl die Tonstärke, aber nicht das Laute zum Wesensgefüge des Tones gehören. Und die Wesensfaktoren treten in voller Klarheit auseinander; sie sind scharf gegeneinander abgegrenzt; sie haben nichts Verschwimmendes an sich. Wo es dagegen für die Selbstgewißheit des Bewußtseins an Durchschaubarkeit gebricht, dort kommt es auch nicht zu unbedingter Gewißheit hinsichtlich des Wesensgefüges. Wenn mir beispielsweise die Selbstgewißheit des Bewußtseins über das im Bewußtseinsgebilde des Wollens Anzutreffende keine unbedingte Sicherheit gewährt, so kann ich selbstverständlich auch über das Wesensgefüge des Wollens keine Behauptung mit dem Anspruche auf unbedingte Wahrheit aufstellen.

Einwand: ob nicht Induktion vorliege.

9. Aber droht nicht doch, trotz aller Durchschaubarkeit, die gekennzeichnete Wesenserkenntnis einen induktiven Charakter anzunehmen? Die Unterscheidung des Wesenhaften vom Individuell-Wechselnden kann an diesem bestimmten Tonerlebnis doch nur unter der Voraussetzung vorgenommen werden, daß der wissenschaftliche Forscher bereits zahlreiche Töne gehört, sie miteinander — mehr willkürlich oder mehr unwillkürlich — verglichen, das Gemeinsame an ihnen aufgefaßt hat. Die Durchschaubarkeit würde nichts helfen, wenn der Ton, der den Gegenstand der Untersuchung abgeben soll, der erste Ton wäre, den der Forscher überhaupt gehört hat. An ihm würde das Individuelle und das Wesenhafte nicht deutlich und mit Sicherheit auseinandertreten. Die vorausgegangenen Erfahrungen wirken dabei mit: unwillkürlich hat sich aus ihnen ein gewisses Ergebnis hergestellt, das mehr oder weniger deutlich vorschwebt und so den Forscher in die Lage versetzt, an dem gegenwärtigen Tonerlebnis jene Unterscheidung vornehmen zu können. Ist hiermit nicht erwiesen, daß bei aller Durchschaubarkeit doch hier ein induktives Verfahren vorliegt?

Der Schein der Induktion stammt aus der Verwechselung des Psychologischen mit dem Logischen.

Die Tatsachen, die dieser Einwurf vorbringt, sind richtig. Unrichtig aber ist, was er aus ihnen folgert: daß nämlich mit ihnen der induktive Charakter der in Frage stehenden Wesenserkenntnis bewiesen sei. Jenes vorausgegangene Wahrnehmen, Vergleichen, Abstrahieren gehört nicht zu den Bestandstücken der Untersuchung selbst, nicht zur wissenschaftlichen Methode, sondern ist als eine psychologische Voraussetzung für die Ausübung der singulär-fundierten Wesenserkenntnis anzusehen. Um den oft angeführten Satz vom Wesensgefüge des Tones aufstellen zu können, muß man freilich viele Töne gehört und eine gewisse Verarbeitung mit ihnen vorgenommen haben. Allein darin hat man nur eine psychologische Herbeiführung derjenigen Bedingungen zu erblicken, die allererst das Herantreten an die Frage möglich machen: was liegt wesenhaft im Tone vor? Es verhält sich hier geradeso wie etwa beim Aussprechen des Satzes vom Widerspruch. Um diesen Satz auch nur zu verstehen, muß man eine Fülle von Erfahrung und Reflexion hinter sich haben und auf einem gewissen Stande der Geistesbildung angelangt sein. Nichtsdestoweniger ist der Logiker berechtigt zu sagen, daß dieser Satz auf unmittelbarer logischer Evidenz beruht, und daß jene Vorbildung lediglich eine psychologische Voraussetzung für das Entspringen der logischen Selbstevidenz bildet. Die Notwendigkeit einer Vorbildung für das Entstehen einer Einsicht macht darum diese Einsicht noch keineswegs zu einem induktiven Erwerb. Auch in unserem Falle ist das Entscheidende die Frage: worin ist es logisch gegründet, daß dem Satze vom Wesensgefüge des Tones Gültigkeit zukommt? Die Antwort aber lautet: der logische Grund liegt ausschließlich darin, daß dieses bestimmte Tonerlebnis uns infolge der Durchschaubarkeit seiner bewußtseinsimmanenten Gegebenheit, trotz seiner individuellen Natur, das Wesen des Tones überhaupt erkennen läßt. Dieser eine Fall spricht für alle möglichen Fälle. Was auch für Fälle vorausgegangen sein mögen und künftighin vorkommen werden: für die wissenschaftliche Begründung dieser Wesenserkenntnis sind sie gleichgültig. So wird es denn auch dem wissenschaftlichen Arbeiter, wenn er diesen Satz behandelt, nicht einfallen, die früher gehörten Töne zur Bestätigung heranzuziehen und die Gültigkeit dieses Satzes davon abhängig zu

machen, ob ihm von dorther überall Bestätigung zuteil werde; sondern es genügt, wenn er sich allein an das Tonerlebnis der Gegenwart hält. Nur etwa zur Belebung und aus pädagogischen Gründen fühlt er sich vielleicht bewogen, auch an andere Tonerlebnisse anzuknüpfen. Keineswegs aber bedeutet ein solches darstellerisches Verfahren ein Anwenden der induktiven Methode.

In dem Abweisen der induktiven Methode hat, soweit die singulär-fundierte Wesenserkenntnis in Rede steht, die Phänomenologie durchaus recht. Nur fügt die Phänomenologie das Positive hinzu, daß sich das Wesen des Tones u. dgl. in intuitiver Anschauung „zur Selbstgegebenheit bringe", daß die unmittelbare Anschauung das Wesen des Tones als Wesen „in restloser Erfüllung" zeige. An eine solche geheimnisvolle Wesensschau zu glauben, überlasse ich den Phänomenologen. Was vorliegt, ist lediglich ein durch besondere Umstände — reine Bewußtseinsimmanenz und Durchschaubarkeit — ausgezeichnetes empirisch-logisches Verfahren, das dieses besonderen Charakters wegen lediglich einer „singulären Fundierung" bedarf.[1])

Der Ton der Sicherheit bei den Phänomenologen.

10. Ich möchte nicht behaupten, daß die intuitive Wesenserfassung der Phänomenologen ausschließlich aus der Überspannung der gekennzeichneten singulär-fundierten Wesenserkenntnis hervorgegangen ist. Ich will nur sagen, daß das Mißverstehen dieser besonderen Art empirisch-logischen Erkennens wesentlich mitbeteiligt sei an dem Entspringen der Überzeugung von der phänomenologischen Wesensintuition.

An den Ausführungen der Phänomenologen fällt vor allem der Ton unbedingter Sicherheit auf, mit dem sie ihre Sätze aussprechen. Sie treten dem Leser mit der unzweideutigen Überzeugung gegenüber, daß jedem, der nicht zustimmt, die nötige Sehschärfe fehle. Sobald der Leser das Vorliegende nur einfach zu schauen vermöge, müsse er die von der Phänomenologie auf-

[1]) Mit dem Problem dieses Kapitels beschäftigt sich, von seinem nominalistischen Standpunkte aus, E. v. Aster in dem Abschnitt über „die Möglichkeit apriorischer Begründung" (Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 181 ff.). Aster fragt: wie kommt es, daß, wenn ich $2 + 2$ beliebige Gegenstände einmal zusammengezählt habe, ich ein für allemal weiß, daß $2 + 2 = 4$ ist? Dies ist genau meine Fragestellung. Die Beantwortung freilich, die Aster gibt, ist von der meinigen grundverschieden.

gewiesenen Wesensbestimmtheiten und Wesenszusammenhänge finden. So etwas wie Gegenbeweise oder anderslautende Erfahrungen, so erklärt der Phänomenologe, könne es nicht geben, oder falls so etwas von jemandem geltend gemacht werden sollte, so würde es, nach Versicherung der Phänomenologen, nicht im mindesten in die Wagschale fallen. Der Phänomenologe hat ja das, was er behauptet, in seiner Selbstheit von Angesicht zu Angesicht gesehen. Er hat es sich zur „Selbstgegebenheit" gebracht. Wie sollte da irgendeine widerstreitende Ansicht recht haben können, ja auch nur auf Beachtung Anspruch zu erheben berechtigt sein?[1])

Woraus die phänomenologische Wesensschauung entsteht.

Dieser Ton der uneingeschränkten Sicherheit wäre unerklärlich, wenn nicht in der singulär- fundierten Wesenserkenntnis eine Erkenntnis vorläge, die sich durch das schlechtweg Durchschaubare der bewußtseinsimmanenten Gegebenheit auszeichnet. Die restlose Durchschaubarkeit macht den induktiven Weg überflüssig, und da das induktive Verfahren gewöhnlich als gleichbedeutend mit empirischem Verfahren überhaupt angesehen wird, so kann leicht der Schein entstehen, als ob jene Durchschaubarkeit im Sinne einer apriorischen Evidenz zu verstehen wäre. Näher betrachtet, kann dieser so entstehende Schein apriorischer Evidenz nicht den Charakter des logischen Denkens tragen; vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß die Durchschaubarkeit im Sinne intuitiver Evidenz verstanden wird. Die unmittelbare Erlebnisgewißheit wird, indem ihr der empirische

[1]) Scheler beispielsweise hat gegenüber allen Überzeugungen, die nicht mit seiner „Wesensschau" zusammentreffen, nur die Gebärde des schroffen Verbannens aus dem Bereiche der Philosophie. Für alle seine Sätze nimmt er „strengste Exaktheit" in Anspruch; auch wo er verwegenste Spekulation treibt. So etwa wenn er behauptet, daß der Phänomenologe das Wesen von Liebe und Haß, und zwar nicht etwa im Sinne menschlicher Affekte, sondern das von aller menschlichen Organisation losgelöste, mit dem „spezifisch Menschlichen" nichts zu schaffen habende Wesen von Liebe und Haß in evidenter Wesensschau und mit strengster Exaktheit feststelle (im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1, S. 465). Für den Phänomenologen gibt es daher auch streng genommen kein Sichauseinandersetzen mit abweichenden Standpunkten. Der Phänomenologe lebt in der beglückenden Einbildung, die reinen Wesenheiten leibhaftig zu sehen. Daher steht für ihn jeder Andersdenkende schlechtweg außerhalb der Wahrheit.

Charakter abgestreift wird, naturgemäß zur intuitiven Gewißheit, zur Wesensschau. Und diese Steigerung vollzieht sich um so leichter, als die Mitarbeit des logischen Denkens an dem Zustandekommen der singulär-fundierten Wesenserkenntnis, wie wir gesehen haben, von vergleichsweise selbstverständlicher Art ist und daher leicht übersehen werden kann. Besteht aber einmal die Neigung zu solcher Übersteigerung, so wird unter dem Zauber der ungeahnte Aussichten eröffnenden intuitiven Wesensschau leicht eine Ausdehnung dieser Erkenntnisweise auch auf solche Fälle eintreten, in denen die Durchschaubarkeit nicht mehr so restlos vorliegt wie bei Ton, Farbe oder Raum. Schließlich wird alles, was bewußtseinsimmanent ist, und was zu Bewußtseinsimmanenz gebracht werden zu können scheint, in den Bereich der intuitiven Wesensschau hereingezogen. So lebt und steht denn der Phänomenologe im „Eidos" des „Wahrhaft-Seienden"; und dies ist gleichwertig dem „Eidos" des „Adäquat-Gegebenen" und „Evident-Setzbaren". Der Phänomenologe besitzt sein Bewußtsein als „originär-gebendes Bewußtsein."[1]) Er vermag sich die Wesenszusammenhänge zur „Selbstgegebenheit" zu bringen. Selbstgegebenheit aber bedeutet „absolute Evidenz".[2])

Liest man nun die phänomenologischen Darlegungen selbst, so findet man, daß, soweit in ihnen Gegebenes festgestellt wird, nichts anderes als gewöhnliche empirisch-psychologische Beschreibung und Zergliederung vorliegt, nur daß sie mit hervorragender Sehschärfe ausgeübt ist. So dringt Moritz Geiger in die Verwebungen des ästhetischen Genießens mit einem Blick ein, der dort, wo gewöhnlich Unterschiede nicht mehr wahrgenommen werden, noch Spaltungen und Schichtungen, Abbiegungen und Schattierungen entdeckt. Allein diese reiche Ausbeute an feinen Ergebnissen wird nicht durch unmittelbare Wesenseinsicht, nicht durch „intuitive Erkenntnis", nicht durch „phänomenologisches Einsichtigmachen", wie Geiger meint, gewonnen. So recht er hat, seine Methode der „induktiven Psychologie" entgegenzusetzen, so unrichtig ist es, wenn er etwas anderes als empirisch-beschreibende Psychologie zu treiben glaubt.[3])

[1]) Husserl, im phänomenologischen Jahrbuch, Bd. 1, S. 296, 298.

[2]) Scheler, ebenda, S. 469.

[3]) Moritz Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung; Bd. 1, S. 571 f.).

Allgemeines über die phänomenologische Bewegung.

11. Wollte man den tieferen Ursprüngen der gegenwärtigen phänomenologischen Bewegung nachgehen, so müßte man wohl vor allem auf die fest-wurzelnde Sehnsucht des menschlichen Geistes achten, alle Dualismen, die ihn von der Wahrheit trennen, zu tilgen und sich sozusagen in die Wahrheit mitten hineinzusetzen. Das Wahrnehmen, auch das innere, haftet an der Oberfläche, dringt nicht ins Wesen. Das gewöhnliche Denken scheint von dem Pole der Subjektivität nicht loskommen zu können: das Wesen der Dinge bleibt ihm immerdar ein Jenseits. Und doch dürstet der menschliche Geist danach, sich mit der Wesenheit der Dinge in Eins zu setzen oder sie doch gleichsam handgreiflich vor sich zu sehen. Und je mehr der Geist an strenges Denken gewöhnt ist, um so weniger möchte er dieses sein Sehnen in Form mystischen Ahnens oder romantischen Gefühlsdunkels erfüllt sehen. Die unmittelbare Wesensergreifung soll, so möchte er, strenges Erkennen bleiben. Die phänomenologische Intuition nun ist einer der radikalen Versuche, dem Verlangen des Geistes, der Wahrheit in ihrer Selbstheit und Nacktheit habhaft zu werden und dabei doch in der Sphäre strengen Erkennens zu bleiben, Befriedigung zu verschaffen.

Spinoza, Hegel.

Die Geschichte der Philosophie ist reich an Versuchen, das Erkennen und die Wahrheit von vornherein in Identität zu setzen. Ich erinnere nur an Spinoza und Hegel. Nach Spinoza kündigt sich die Wahrheit als solche dem Verstande an. Die wahre Vorstellung ist nichts Stummes wie ein Gemälde, sondern sie ist die Tätigkeit des intelligere selbst. Die Wahrheit erleuchtet sich selbst; sie ist ihr eigenes Richtmaß.[1]) Und bei Hegel ist es das Aus-

Nachdrücklich hebt Geiger die Einmaligkeit des zugrunde gelegten Anschauens hervor. Allein daraus folgt nicht, wie er annimmt, daß unmittelbare Wesenseinsicht vorliege. — Die Kritik, der Theodor Elsenhans Husserls Phänomenologie unterzieht (Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie; Kantstudien, Bd. 20 [1915], S. 224 ff.), bewegt sich in wesentlichen Punkten in derselben Richtung, der ich in meiner Beurteilung folge. So weist er durchaus richtig nach, daß die phänomenologischen Abhandlungen von Pfänder, Geiger, Reinach tatsächlich in der Weise der „deskriptiven Psychologie" verfahren (S. 242 ff.). In besonderem Maße gilt dies auch von der interessanten Schrift „Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung" (1910) von Wilhelm Schapp.

[1]) Spinoza, Ethica, 43. Lehrsatz im 2. Buch. — De intellectus emendatione: VII, 43.

zeichnende des spekulativen Begriffs, der konkreten Vernunft, in ihrer Selbstverwirklichung die Wahrheit selbst zu sein. Weit entfernt, daß Hegel von der Gewißheit ausginge, um von ihr aus den Wahrheitsbegriff zu gewinnen: sieht er es vielmehr von vornherein für feststehend an, daß „die Wahrheit an sich vollkommen der Gewißheit gleich ist", so daß die Wahrheit „die Gestalt der Gewißheit seiner selbst hat". Hegel ist eben überzeugt, zu wissen, daß das Denken an sich in der Wahrheit steht. Der Begriff ist „die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit".[1]) Indem das spekulative Denken sich zur Entfaltung und Erfüllung bringt, ist es selber die wahrhafte Wesenheit dessen, was es denkt.

Der „Glaube" der Phänomenologen.

Gegen das begriffliche Denken nun freilich ist die Phänomenologie von starkem Mißtrauen erfüllt. So erblickt sie denn nicht im Begriff, sondern in dem Schauen dasjenige Verhalten, das sich mit den Wesenszusammenhängen derart in Eins setzt, daß es sie scheidewandlos sieht, ergreift, besitzt. Damit meint sie nicht Intuition in dem Sinne, wie ich von Intuition zu sprechen pflege. Ich verstehe unter intuitiver Gewißheit das unmittelbare Erfahren eines Übererfahrbaren, das unmittelbare Innewerden eines Transzendenten. Intuition in der Bedeutung, wie ich sie verstehe, ist daher der Glaube, das zu sehen, was man nicht sieht. Das Bewußtsein ist seines Jenseits unmittelbar gewiß. Die phänomenologische Intuition ist mit einem solchen subjektivistischen Sich-in-Eins-Setzen mit dem transzendenten Wesenhaften nicht zufrieden. Sie will mehr: das Wesenhafte wird seiner Transzendenz entkleidet und geradezu ins Bewußtsein hereingezogen, in sein Medium verpflanzt; es ist in seiner Selbstheit vor den Augen des Bewußtseins gegenwärtig, es enthüllt sich schleierlos dem Bewußtsein. Die Kritik sagt freilich: dann hat ja das Wesenhafte sich selbst aufgegeben; es ist zur Bewußtseinsgegebenheit geworden, in die Weise des Bewußtseins eingegangen; es ist subjektiviert. Allein solche Bedenken stören den Phänomenologen nicht. Für ihn sind es Bedenken einer untergeordneten Denkweise. Wenn man Husserl liest, erhält man einen starken Eindruck von dem überschwenglichen Zauber, der davon ausgeht, daß die intuitive Wesensschau die Wahrheit bis in Tiefen,

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes; Werke, Bd. 2, S. 56, 602.

die bisher allen Forschern unenthüllt blieben, von Angesicht zu Angesicht offenbar werden zu lassen verspricht. Und in noch höherem Grade beinahe gilt dies von Scheler. Die glaubensstarke Zuversicht und Entschlossenheit seines Objektivismus hat auch für den Widerstrebenden fast etwas Ergreifendes. Er ist schlicht überzeugt, daß seine apriorische Einsicht „Tatsacheneinsicht" ist. Das Wahre wird ihm, so verkündet er, nicht etwa als Ergebnis der Notwendigkeit des Urteilens zuteil; sondern er hat die gegenständliche Wahrheit als „Anschauung" vor sich.[1]) So weiß sich der Phänomenologe als schlechthin unangreifbar. Er steht in der Wahrheit, alle anders Denkenden irren außerhalb der Wahrheit umher.[2])

Sechstes Kapitel.

Die Sätze der Identität und des Widerspruchs.

Frage nach den unselbständigen logischen Faktoren.

1. Wenn in dem Verknüpfen nach dem Zusammenhang von Grund und Folge die Wesensgesetzlichkeit des Denkens nach seiner funktionellen Seite beschlossen ist, so entsteht die weitere Aufgabe, sich darauf zu besinnen, welche Bedingungen wir im Denken nach dem Zusammenhang von Grund und Folge als miterfüllt denken. Es gilt, seine Gedanken auf die elementaren Erfordernisse zu richten, die, indem sich das Denken nach dem Zusammenhang von Grund und Folge verwirklicht, ebendamit mitverwirklicht werden. Diese elementareren Bedingungen werden als unselbständige logische Faktoren zu bezeichnen sein, im Gegensatze zu dem Prinzip vom Grunde, das, als den Denkakt in seiner Gesamtheit bestimmend, als selbständiger logischer Grundsatz bezeichnet werden darf.

[1]) Scheler in der angeführten Abhandlung S. 475 f.

[2]) Einen scharfsinnigen und beachtenswerten Versuch, von der phänomenologischen Evidenz alles Intuitive fernzuhalten, sie sozusagen auf die nüchternste Form zu bringen, finde ich in der Abhandlung Paul Linkes „Das Recht der Phänomenologie" (Kantstudien, Bd. 21, S. 163—221). Freilich erscheinen mir Linkes Gedankengänge nicht als überzeugend. Nach seiner Auffassung soll schon das Absehen von der Zeitstelle, die etwa dieses individuelle Rot im Erlebnisstrome einnimmt, dieses Rot zur Wesenheit „Rot" erheben. Ich vermag nicht einzusehen, wie wir durch das Fallenlassen der Zeitstelle, die irgendeinem Empfindungsinhalt im Erlebnisstrome zukommt, zum „ideellen Gehalt", zum „Eidos" oder „Wesen" dieses Empfindungsinhaltes „vorgedrungen" sein sollen (S. 200 f.).

Eindeutige Bestimmtheit: Identitätssatz.

2. Meine Selbstbesinnung sagt mir: das denknotwendige Verknüpfen, das Verknüpfen nach Grund und Folge schließt in sich, daß der zu verknüpfende Inhalt eindeutig bestimmt ist; mit anderen Worten: daß er das ist, was er ist. Der Inhalt, der mit einem anderen verknüpft werden soll, könnte unmöglich mit ihm denknotwendig verknüpft werden, wenn jenem oder diesem Inhalt die ihm eigentümliche Bestimmtheit sowohl zukäme als auch nicht zukäme. Läge die Sache so, daß diese Bestimmtheit zugleich nicht diese Bestimmtheit wäre, so würde alles Verknüpfen den Charakter eines haltlosen Gaukelwerks, eines uns an jedem Punkte entgleitenden Wirbels annehmen, für dessen absolute Unfestigkeit es uns an bezeichnenden Ausdrücken fehlt. Im Satze vom Grunde ist sonach die eindeutige Bestimmtheit des Denkinhaltes mit inbegriffen. Wer nach dem Satze vom Grunde denkt, denkt ebendamit zugleich nach dem Satze der Identität. Der Satz der Identität ist als unselbständig-logischer (ich könnte auch sagen: als abstrakt-logischer) Faktor des Satzes vom Grunde mit diesem immer zugleich miterfüllt.[1])

Der Terminus „Satz der Identität".

Bei der Vieldeutigkeit des Wortes „identisch" liegt es nahe, daß mit dem Ausdruck „Satz der Identität" von Anderen ein anderer Sinn verbunden wird. Sachlich kommt es lediglich darauf an, daß die eindeutige Bestimmtheit jedweden Denkinhaltes als unerläßliche Bedingung jeder logischen Verknüpfung anerkannt wird. Soll nun eine passende sprachliche Bezeichnung hierfür gewählt werden, so bietet sich der Terminus „Satz der Identität", trotz der Mehrdeutigkeit des Wortes „identisch", in eindringlicher Weise dar. Denn allgemein versteht man unter diesem Ausdruck einen Grundsatz, der eine über allen Zweifel erhabene allerelementarste Bedingung des Denkens formuliert. Da dies nun, wenn von irgend etwas, so von der Bedingung eindeutiger Bestimmtheit gilt, so ist es durchaus zweckmäßig, den Grundsatz der eindeutigen Bestimmtheit als „Satz der Identität" zu bezeichnen.

Identität nicht als Sichselbstgleichheit zu fassen.

Wenn der Satz der Identität gewöhnlich durch die Formel A = A ausgedrückt wird, so ist dies ein Symbol, das leicht irre-

[1]) Der Sache nach scheint mir dasselbe gesagt zu sein, wenn Wundt von dem Satz vom Grunde behauptet, daß er „das Identitätsprinzip voraussetzt", oder daß er des Identitätsprinzips „bedarf" (Logik, Bd. 1. 3. Aufl., S. 562 f.).

führen kann. Denn durch diese Gleichung kann der Schein entstehen, als ob der Identitätssatz auf einem Vergleichen beruhte und in dem Ergebnis eines Vergleichens bestünde. An einen beliebigen Denkinhalt, so könnte es scheinen, tritt die Tätigkeit des Vergleichens heran. Dabei werde die Erfahrung gemacht, daß sich dieser bestimmte Denkinhalt, wann auch immer sich das Vergleichen an ihn wendet, als derselbe bestimmte Inhalt darbietet. Und dieser Befund werde in der Formel A = A zum Ausdruck gebracht. In Wahrheit verhält es sich vielmehr so, daß sich dieser Befund dem Vergleichen nicht darbieten würde, wenn dem Denkinhalt nicht eindeutige Bestimmtheit zukäme. Das Sichselbstgleichsein ist Folgeerscheinung der eindeutigen Bestimmtheit.

Identitätssatz: kein Richtmaß für die Verknüpfbarkeit der Denkinhalte.

3. Die logische Leistungsfähigkeit des Satzes der Identität darf nicht überschätzt werden. Man könnte glauben, in ihm eine Richtschnur für die Verknüpfbarkeit der Denkinhalte zu besitzen. Nach dem Maßstabe der Identität, so könnte es scheinen, lasse sich entscheiden, ob ein Denkinhalt durch Verknüpfung mit einem anderen Denkinhalt seine Bestimmtheit einbüße. Sei dies der Fall, dann müsse jener von diesem fern gehalten werden. Mit anderen Worten: durch den Identitätssatz scheint entschieden werden zu können, ob zwei Bestimmtheiten miteinander verträglich oder unverträglich sind. In Wahrheit wird durch die Forderung der Identität nicht das Mindeste darüber entschieden, ob dieses oder jenes Anderssein, das von einem Denkinhalte ausgesagt wird, diesen in seiner Bestimmtheit aufhebe oder bestehen lasse. Das Prinzip der Identität besagt nur, daß dieser Denkinhalt eben dieser bestimmte Inhalt ist. Dagegen bleibt es völlig dahingestellt, ob ein bestimmter Denkinhalt in sich diese oder jene Unterschiedenheit aufweisen, sich in sich zu dieser oder jener Mannigfaltigkeit ausbreiten könne, ohne in seiner eindeutigen Bestimmtheit aufgehoben zu werden.

Überspannung des Identitätssatzes.

Wenn man an dem Identitätssatze ein Richtmaß für die Verknüpfbarkeit der Denkinhalte zu besitzen glaubt, so ist dies nicht anders als auf Grund einer überspannenden Auffassung des Identitätssatzes möglich. Man nimmt nämlich diesen Satz nicht im Sinne der Sichselbstgleichheit, sondern des Insichgleichseins. „Mit sich identisch“: dies soll heißen: ein bestimmter Inhalt soll in sich selbst, in allen seinen Seiten, Momenten, Stücken

(oder wie man sich sonst ausdrücken mag) gleich sein. Er soll keine Unterschiedenheit innerhalb seiner zeigen dürfen. Jedes Unterschiedensein in sich gilt als Verletzung des Identitätssatzes. Identität läuft also hier auf absolute Einförmigkeit in sich hinaus. So ist an Stelle eines sozusagen harmlos-logischen Satzes ein metaphysischer Satz von höchst bestreitbarer Art getreten. Die Eleaten und Spinoza, aber ebenso Herbart machen diese überspannte Identität zum Kriterium ihrer metaphysischen Aufstellungen. Platon hat sich, wie insbesondere aus den Dialogen „Parmenides" und „Sophistes" hervorgeht, mit dieser aushöhlenden Form der Identität gründlich herumgeschlagen.

Geschichtliche Belege.

Der von Parmenides vollzogenen Ausschließung des Vielen und der Bewegung aus dem einen reinen Sein liegt, wenn auch unentwickelt, der Gedanke zugrunde, daß das Sein in seiner Wesensbestimmtheit einfach aufgehoben würde, wenn sich in ihm ein Andersbestimmtsein — nämlich Vielheit oder Bewegung — geltend machte. Was Spinoza betrifft, so habe ich schon in meiner Doktordissertation darzutun versucht,[1]) daß sich sowohl die Leerheit seiner Grundbegriffe, wie auch die dualistischen Spaltungen in seinem Weltsysteme von der Überspannung herschreiben, mit der er die Identitätsforderung anwendet. Aber auch der so ganz anders geartete Herbart gehört hierher. Die Art und Weise, wie er die vier Grundwidersprüche, die er in unseren Erfahrungsbegriffen findet, beseitigen will, ist durchaus von dem überspannten Identitätssatze geleitet. Das Einfache ist in sich ein Vielfaches: dieser Satz ist für Herbart eine Sünde wider die Identität. Ebenso der Satz: A wirkt in B. Daher müsse, so fordert Herbart, unsere Vorstellung vom Ding mit seinen Eigenschaften und ebenso unser Kausalitätsbegriff von Grund aus geändert werden. Die leere Einförmigkeit und tote Zersplitterung in Herbarts Welt stammt schließlich von der abstrakten Identitätsauffassung her.[2])

Auch Lotze verfällt der überspannten Identitätsforderung. Er findet, daß das kategorische Urteil „S ist P" einen Widerspruch enthalte. Denn es sage von einem Etwas ein Anderes aus. Das

[1]) Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas (1872), S. 12.

[2]) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 122, 127, 134 und oft.

kategorische Urteil müsse so aufgefaßt werden, daß es mit dem Subjekte immer schon das durch das Prädikat bestimmte Subjekt meine, also im Grunde ein identisches Urteil sei.[1]) Lotze entwickelt seine ganze Urteilslehre am Leitfaden der abstrakten Identität.

Besonders aber ist noch auf Riehl hinzuweisen. Auch er faßt das Urteil als logische Gleichung auf; und demgemäß sieht er in dem Prinzip der Identität „das alleinige Prinzip der logischen Begründung". Die Logik kennt nur die eine Kategorie der Gleichheit.[2])

Gegenständliche Bedeutung des Identitätssatzes.

4. Der Satz der Identität gilt von allem Denkinhalt, mag er dem Satzsubjekt, dem Prädikat oder irgendeinem anderen Satzgliede entsprechen. So kann ich denn auch den Gesamtinhalt des Urteils, den Urteilszusammenhang heranziehen, um hieran den Satz der Identität zum Ausdruck zu bringen: jeder Urteilszusammenhang ist eindeutig-bestimmt; jedes Urteil sagt das aus, was es aussagt.

Zuweilen wird der Satz der Identität ohne weiteres auf den „Gegenstand" des Denkens bezogen. So faßt Benno Erdmann den Identitätssatz von vornherein als „Identität jedes Gegenstandes mit sich selbst".[3]) Ebenso läßt Frischeisen-Köhler durch jenen Satz „das logische Wesen des Gegenstandes" bestimmt sein.[4]) Ein solches unmittelbares Beziehen des Identitätssatzes auf den „Gegenstand" des Denkens ist durchaus richtig, sobald man den „Gegenstand" in denkimmanentem Sinne versteht. Denn dann ist mit „Gegenstand" nichts anderes gesagt, als was ich als „Denkinhalt" bezeichnet habe. Wenn dagegen Gegenstand in transsubjektivem Sinne verstanden wird, darf der Identitätssatz nicht ohne weiteres als vom Gegenstande gültig angesehen werden. Vielmehr liegt hier eine neue Frage vor: die Frage nach der transsubjektiven Bedeutung des Identitätssatzes. Geradeso wie beim Satze vom Grunde (S. 391 f.), ist auch hinsichtlich des Identitätssatzes zu fragen, wie es mit seiner transsubjektiv-gegenständlichen Geltung stehe.

[1]) Lotze, Logik, S. 75 f., 80 ff. Im 1. Kapitel des 9. Abschnittes wird hierüber noch zu sprechen sein.

[2]) Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, S. 227 f.

[3]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 238 ff.

[4]) Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 28 ff.

Transsubjektive Gültigkeit des Identitätssatzes.

Ist die eindeutige Bestimmtheit lediglich eine Handhabe unseres Denkens, um sich der Gegenstände zu bemächtigen? Gehört sie (in einem anderen Bilde gesprochen) zu dem subjektiven Netz, das unser Denken über die Dinge zieht, um sie für das Erkennen einzufangen? Oder ist sie eine Forderung, der auch die vom Denken gemeinten transsubjektiven Gegenstände entsprechen müssen? Mir scheint jene erste Möglichkeit nicht ernsthaft in Betracht kommen zu können. Bei jedem Versuch, sich den Gegenstand, auf den das Erkennen geht, in Gegensatz zu eindeutiger Bestimmtheit zu denken, geht dem Denken sozusagen der Atem aus. Sich das transsubjektive Etwas so zu denken, daß, indem es dieses Sosein ist, es dieses Sosein auch nicht ist, würde für das Denken die volle Selbstaufhebung bedeuten. Wir würden uns dann in leeren, sinnlosen Wörtern bewegen. Das Denken wäre dabei nicht mehr beteiligt. So wahr ich den Denkinhalt als eindeutig bestimmt denke, so wahr muß ich auch das mit dem Denkinhalt gemeinte transsubjektive Etwas als eindeutig bestimmt denken. Soll das Transsubjektive nicht zu einem Unding werden, so muß es in eindeutiger Bestimmtheit existieren. Dem Satz der Identität kommt demnach transsubjektive Geltung in uneingeschränktem Umfange zu. Selbst das Irrationale (falls es etwas Derartiges gibt) muß als dem Satz der Identität unterworfen gedacht werden. Ein Irrationales, das dem Satz der Identität zuwider liefe, müßte ins Nichts zusammensinken, oder vielmehr seit jeher ins Nichts zusammengesunken sein. Das heißt: für ein solches Irrationales gäbe es überhaupt keine Geburtsstunde.

Mit dem allen ist natürlich nicht gesagt, daß der formelhaften Bezeichnung des Sichselbstgleichseins transsubjektive Bedeutung zukäme. Das Fassen und Strecken der eindeutigen Bestimmtheit in die Gleichung $A = A$ ist selbstverständlich ein subjektiver Bestandteil am Identitätssatz.[1])

Unzweckmäßige Verwendung des Namens „Identität".

5. Nicht selten trifft man auf Auffassungen vom Identitätssatze, die etwas Richtiges besagen, aber insofern doch eine Ein-

[1]) Im Grunde übereinstimmend mit meiner Auffassung ist die Ansicht Schuppes. Er sieht in dem Identitätsprinzip das Bewußtsein von der „positiven Bestimmtheit" eines Denkinhaltes zum Ausdruck gebracht (Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 40).

wendung herausfordern, als sie dieses Richtige unzweckmäßigerweise mit dem Namen „Satz der Identität“ ausstatten. So ist es zweifellos eine richtige methodische Regel, daß in einer wissenschaftlichen Untersuchung die Begriffe nicht ins Schwanken geraten, nicht abbiegen, sich nicht verschieben dürfen, sondern in der Bedeutung, in der sie eingeführt sind, festgehalten werden sollen. Allein es ist irreführend, diese besondere, keineswegs ursprüngliche, zudem auch nicht einschränkungslos gültige Regel mit einem Namen zu versehen, der, wenn irgend etwas, ein Allerallgemeinstes, ein ursprünglich und einschränkungslos Gültiges erwarten läßt. So gibt Wundt dem Satze der Identität zunächst die Bedeutung, daß „in einem gegebenen Gedankenzusammenhang jeder Begriff die ihm im Denken beigelegten Eigenschaften beibehalten müsse“.[1]) Und ähnlich hält Theodor Lipps es für möglich, dem Identitätsprinzipe den Sinn zu geben, daß es „konstant festgehaltene“, also nicht „schwankende und zerfließende“ Vorstellungen und Begriffe fordere.[2]) Sigwart findet in dem Prinzip der Identität einen „Imperativ“ ausgedrückt, der da „befiehlt, jedes Objekt unseres Vorstellens streng als dasselbe festzuhalten, und allen Verwechselungen, allem unbemerkten Flusse unserer Vorstellungen wehrt“.[3]) Cohen faßt Identität zunächst als „Sicherung des Urteils“, als „Zusammenhalt in sich selbst“. Aber dann nimmt diese „Sicherung“ bei ihm auch die Gestalt der Unwandelbarkeit, die Bedeutung des sich nicht Verflüchtigenden an.[4])

Hier handelt es sich, wie man sieht, um eine methodische Regel, die etwas ungleich mehr Besonderes als das Identitätsprinzip besagt. Diese Regel ist so wenig mit dem Satze der Identität gleichbedeutend, daß dieser auch dort, wo gegen jene

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 552.

[2]) Theodor Lipps, Grundzüge der Logik, S. 147.

[3]) Christoph Sigwart, Logik, 2. Aufl., Bd. 2, S. 41; ebenso Bd. 1, S. 112. Auch Jonas Cohn versteht den Satz der Identität im Sinne der Festigkeit, der Unveränderlichkeit. So erscheinen ihm z. B. der Wandel der Farbenempfindung, das Wandelbare der Erinnerungs- und Phantasiebilder, der Bedeutungswandel der Wörter als in Widerstreit mit dem Identitätssatze stehend (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, S. 83 ff.). Ähnlich Cornelius (Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., S. 295).

[4]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 80 f., 83.

Regel gesündigt wird, erfüllt sein kann. Wenn beispielsweise Schiller in seiner Abhandlung über Anmut und Würde den Begriff der Anmut sich im Laufe der Ausführungen mehrfach wandeln läßt, so genügt doch jede der von ihm aufgestellten Definitionen für sich dem Satze der Identität. Eine Verfehlung gegen den Satz der Identität würde erst entstehen, falls Schiller (ob er dies wirklich tut, kann hier dahingestellt bleiben) den verschiedenen Inhalt der Definitionen für gleichbedeutend erklärte. Dann käme ein Denkinhalt heraus, der das, was er ist, zugleich auch nicht wäre.

Wiederum etwas Anderes meint der Identitätssatz, wenn das Wort „Identität" im Sinne von „Übereinstimmung" genommen wird. So findet Wundt, indem er dem Satze der Identität neben der soeben herangezogenen Bedeutung noch einen wichtigeren Sinn gibt, daß dieser Satz „die Erkennung des Übereinstimmenden als übereinstimmend" besage. Auf diese Weise bezeichne der Satz der Identität „die erste und positive Seite der vergleichenden Denktätigkeit".[1]) Es ist sonach eine Besonderheit, die hier zu dem Range eines „logischen Axioms" erhoben wird: eine Besonderheit, die auf Grundlage der unmittelbaren Beziehungsgewißheit unter Zuhilfenahme der Kategorien der Unterschiedenheit, Einheit, Gesetzmäßigkeit entspringt. Auch bei Sigwart findet sich eine hierher gehörige Formulierung. Unter den verschiedenen Bedeutungen, die er am Satze der Identität unterscheidet, findet sich auch die Auffassung, daß dieser Satz an jedes Urteil die Forderung stelle: Übereinstimmendes sei notwendig in Eins zu setzen; und diese Forderung wird darum gestellt, weil das Einssetzen von Übereinstimmendem „absolut evident" sei. Allerdings will Sigwart diesen Satz lieber als „Prinzip der Übereinstimmung" bezeichnen.[2]) Hiernach handelt es sich bei Sigwart darum, daß das sachlich Übereinstimmende als solches vom Denken anerkannt werde. Da nun das notwendig Übereinstimmende sich immer auf Grund von Zusammenhängen ergibt, so ist das „Prinzip der Übereinstimmung" letzten Grundes auf das denkende Herausarbeiten sachlicher Zusammenhänge gerichtet. Sigwart aber faßt diese Aufgabe des Denkens von ihrer selbstverständlichen Folge-

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 553.

[2]) Sigwart, Logik, Bd. 1, 4. Aufl., S. 108, 113, 399 f.

erscheinung aus auf: von Seite der Anerkennung solcher Übereinstimmung durch das Denken. Denn nichts Anderes kann das In-Eins-Setzen des Übereinstimmenden bedeuten.[1])

Der Begriff der Identität.

Die Bemerkung dürfte nicht überflüssig sein, daß der Satz der Identität keineswegs gleichbedeutend ist mit dem Begriff der Identität. Es ist eine Frage für sich, was unter „Identität" überhaupt zu verstehen sei. Identität gehört zu einer bestimmten Gruppe von Kategorien. Ihr verwandt sind die Kategorien der Einheit und Gleichheit. Die Kategorienlehre hat die Bedeutung von Identität im Zusammenhange mit den verwandten Kategorien zu erörtern. Wie auch die Kategorie der Identität bestimmt werden mag: was der Satz der Identität meint, steht für sich fest.[2]) Übrigens würde die Erörterung der Kategorie der Identität ergeben, daß jenes allgemeinste Denkgesetz das Wort „Identität" mit Recht in seine Benennung aufgenommen hat.

Unfruchtbarkeit des Identitätssatzes.

6. Ist es denn aber überhaupt vonnöten oder auch nur wünschenswert, daß etwas so Selbstverständliches und so Unergiebiges, wie es der Satz der Identität ist, in die Logik aufgenommen und ihm eine immerhin bedeutsame Stelle angewiesen werde? Hat nicht Lipps recht, wenn er diesen Satz seiner Tautologie wegen nicht nur als nichtssagend, sondern sogar als „widersinnig" bezeichnet?[3])

Zweifellos ist der Identitätssatz völlig unfruchtbar. Das heißt: wollte ihn das Erkennen als ausschließliche Richtschnur anwenden, so würde es nicht den kleinsten Schritt tun können. Weder Wegweisend, noch begründend vermag der Identitätssatz für sich allein

---

[1]) Mit dem Angeführten sind die verschiedenen Auffassungen des Identitätssatzes keineswegs erschöpft. Bei E. v. Aster beispielsweise bedeutet dieser Satz, daß ein wahres Urteil wahr ist unabhängig von Zeit, Person, Umständen seines Ausgesprochenwerdens (Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 159, 161). Es ist sonach der Begriff des „Geltens überhaupt", den Aster im Identitätssatze formuliert findet.

[2]) So sieht z. B. Boutroux das Prinzip der Identität so an, als ob es gleichbedeutend wäre mit der Aufstellung der Kategorie der absoluten Gleichheit. Die Erscheinungen, so führt er aus, entsprechen nirgends dem Identitätsprinzip, weil die Natur uns nirgends zwei genau gleiche Dinge zeige, sondern immer nur Ähnliches darbiete (Die Kontingenz der Naturgesetze; übersetzt von Benrubi [1911]; S. 35 f.).

[3]) Theodor Lipps, Grundzüge der Logik, S. 100 f., 103, 147.

dem Erkennen die allergeringste Hilfe zu leisten. Wäre das Erkennen auf den Satz der Identität angewiesen, so würde es ratlos bleiben.

Auch für das analytische Erkennen ist der Identitätssatz unzureichend.

Indessen scheint doch mindestens im Namen der analytischen Erkenntnis ein Einspruch hiergegen möglich zu sein. Das Zergliedern scheint keiner anderen Richtschnur als des Identitätssatzes zu bedürfen. So hat denn Leibniz im Prinzip des Widerspruchs oder — was für ihn gleichbedeutend ist — in der Zurückführung auf „identische Wahrheiten" das einzige Kriterium im Reiche der Vernunftwahrheiten gesehen.[1]) Es standen ihm eben die Vernunftwahrheiten wie selbstverständlich als analytische Erkenntnis vor Augen. Und Kant trat an die „Kritik der reinen Vernunft" mit der Voraussetzung heran, daß alle analytische Erkenntnis sich ausschließlich nach dem Prinzip der Identität und des Widerspruches richte.[2]) Allein auch im Reiche der rein analytischen Erkenntnis vermag der Satz der Identität uns nicht zu fördern. Denn es kommt beim Herausheben der in der Subjektssphäre liegenden Merkmale doch auf die dem Zwecke des Erkennens dienende Auswahl an. Und hierfür wieder sind die Unterschiede von wesentlich und unwesentlich, von gattungsmäßig und individuell von entscheidender Bedeutung. Durch den Satz der Identität aber wird uns hinsichtlich der Frage, welche Merkmale wesentlich und welche nebensächlich, welche gattungsmäßig und welche individuell sind, nicht der mindeste Fingerzeig erteilt. Wären wir allein auf den Identitätssatz angewiesen, so könnte das analytische Erkennen geradesogut zu gleichgültigen, ja läppischen wie zu wesentlichen und entscheidenden Merkmalen greifen.

---

[1]) Leibniz, De Synthesi et Analysi universali; in Cassirers Ausgabe Bd. 1, S. 45 f.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 151. Prolegomena, § 2: „Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs". In seiner vorkritischen Zeit war Kant überzeugt, daß unsere gesamte Vernunfterkenntnis „nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche geht" (Träume eines Geistersehers: Rosenkranz-Ausgabe [1838], Bd. 7, Abteilung 1, S. 103). Kant faßt den Satz des Widerspruches so auf, daß dieser zugleich den Identitätssatz in sich schließt. Er redet geradezu vom „Satze des Widerspruchs und der Identität" und stellt ihn dem „Satze des zureichenden Grundes" gegenüber (Logik; Rosenkranz-Ausgabe, Bd. 3, S. 222).

Handelt es sich etwa um eine Pflanze, so wäre es durch den Identitätssatz allein nicht verboten, in das analytische Urteil etwa das Durchlöchertsein eines ihrer Blätter oder die Welkheit einer ihrer Blüten aufzunehmen. Der Identitätssatz ist sonach auch für das analytische Erkennen als Leitfaden unbrauchbar. Ganz anders der Satz vom Grunde. Dieser treibt das Erkennen auf den Zusammenhang hin. Durch diesen Gesichtspunkt bestimmt sich Ziel, Fortgang, Auswahl für das Erkennen.

Jetzt allererst leuchtet es in vollem Umfange ein, was die schon an früherer Stelle (S. 206, 215) erörterte Unmöglichkeit bedeutet, den Satz der Identität (und des Widerspruchs) für die einzige rein logische Norm zu erklären.

Logischer Wert des Identitätssatzes.

Trotz dieser Unfruchtbarkeit und Kahlheit hat doch der Identitätssatz das Recht, eine betonte Behandlung in der Logik zu verlangen. Denn die eindeutige Bestimmtheit ist nun einmal ein im Satze vom Grunde mitgedachtes Moment. Gibt man sich über den Satz vom Grunde Rechenschaft, so stößt man auf den Identitätssatz. Außerdem aber hat der Identitätssatz den praktischen Wert, daß er uns zur Achtsamkeit auf etwaige Verfehlungen gegen die eindeutige Bestimmtheit veranlassen kann. Oft genug kommt es vor, daß, wenn wir einen Denkinhalt in seiner Bestimmtheit festgestellt haben, sich uns mit ihm im Laufe der Erörterung eine Bestimmtheit verbindet, die jene ausschließt. Wir bringen uns diese Unerträglichkeit nicht zu Bewußtsein und arbeiten mit einem Denkinhalt weiter, der zwischen zwei einander ausschließenden Bestimmtheiten hin- und hergleitet. Da kann nun der Identitätssatz dazu dienen, uns auf diese innere Unhaltbarkeit dieses Denkinhalts aufmerksam zu machen. In unmittelbarer Weise freilich kommt, wie wir sehen werden, diese Bedeutung des Aufmerksammachens und Warnens dem Satze vom Widerspruch zu.

Wie der Identitätssatz zum Satze vom Widerspruch hinführt.

7. Der Satz der Identität führt unmittelbar zum Satze des Widerspruchs. Dies geschieht durch die Frage: was ist durch den Identitätssatz logisch verboten? Mit anderen Worten: gegen welche logische Unmöglichkeit richtet sich der Identitätssatz? Oder: welcher logische Geltungsanspruch ist auf Grund des Identitätssatzes als in sich nichtig anzusehen?

Offenbar entsteht überall dort eine Sünde wider das Identitäts-

prinzip, wo von einem Denkinhalt A etwas ausgesagt wird, was eine Verneinung der eindeutigen Bestimmtheit des A in sich schließt. Gehört beispielsweise M zur Bestimmtheit des A, so ist jedes Urteil ungültig, wodurch der Satz „A ist M" verneint wird. Mit anderen Worten: das Urteil „A ist nicht M" ist ungültig. Und diese Ungültigkeit hat statt kraft des Identitätssatzes als des Satzes von der eindeutigen Bestimmtheit. Gehört M zur eindeutigen Bestimmtheit des A, dann sind alle Urteile falsch, durch die dem A das Prädikat M abgesprochen wird. Welche Denkinhalte freilich so geartet sind, daß durch sie das Prädikat M dem A abgesprochen wird, läßt sich allgemein nicht sagen; dazu bedarf es jedesmal besonderer Erwägung. Ist der Satz richtig; Kant war Königsberger, so ist der Satz falsch: Kant war nicht Königsberger. Dagegen bleibt völlig unbestimmt, welche positiven Prädikate in diesen falschen Satz hineinfallen. Um dies zu entscheiden, bedarf es des Eingehens auf den jeweiligen Sachverhalt. Kraft des Identitätssatzes kann nur soviel gesagt werden: ist ein Urteil gültig, dann ist es falsch, dieses Urteil für ungültig zu erklären. Je nachdem nun jenes Urteil bejahend oder verneinend ist, entsteht eine doppelte Bezeichnungsweise: erstlich: es ist falsch, ein bejahendes Urteil zu verneinen; zweitens: es ist falsch, ein verneinendes Urteil zu bejahen.

Satz vom Widerspruch.

Hiermit sind wir beim Satz vom Widerspruch angelangt. Dieses Prinzip besagt: gilt ein Urteil, so gilt die Verneinung dieses Urteils schlechtweg nicht. Der bejahte Geltungszusammenhang kann nicht verneint, der verneinte nicht bejaht werden. Oder: jeder Geltungszusammenhang, der sowohl bejaht als auch verneint wird, ist ein Widerspruch. Wenn ich auf diese Weise den Begriff des Widerspruchs in den Inhalt des Satzes aufnehme, so ist damit ausdrücklich die Qualität des logischen Verhältnisses bezeichnet, das zwischen der Bejahung und der Verneinung desselben Urteilsgehaltes besteht. Das Verhältnis des Widerspruchs besteht natürlich nicht abgelöst vom Denken. Mindestens wird dabei ein mögliches Denken vorausgesetzt, das den Versuch macht, das Zusammengelten der beiden Urteile „A ist B" und „A ist nicht B" zu denken. Mit Rücksicht hierauf dürfen wir sagen: Widerspruch ist die logische Erlebnisqualität, deren das Denken inne wird, wenn es die Unvollziehbar-

keit des Zusammendenkens von Bejahung und Verneinung desselben Geltungszusammenhanges erlebt.[1])

Satz vom Widerspruch: in seiner Beziehung zum Urteil.

8. Wir achten auf den Unterschied in der Bezeichnungsweise zwischen beiden Sätzen. Der Satz vom Widerspruch bringt ein Verhältnis zwischen zwei Urteilen zum Ausdruck. Im Satze der Identität dagegen war zunächst nicht von einem Urteil die Rede, sondern überhaupt von einem Denkinhalt. Die eindeutige Bestimmtheit wird als zum Was jedes Denkinhaltes wesenhaft gehörig bezeichnet. Dabei wird man zunächst den Begriff vor Augen haben. Selbstverständlich steht aber auch der Urteilszusammenhang, auch ein ganzer Beweiszusammenhang unter der Herrschaft des Satzes der Identität. Denn es gilt eben von jedwedem Denkinhalt: also auch von dem mehrgliedrigen und verwickelten. Aber nötig ist es nicht, daß ich bei dem Satze der Identität an das Urteil denke. Dagegen ist es dem Satze vom Widerspruch wesentlich, als Verhältnis zwischen Urteilen zu bestehen. Wie ist dieser Unterschied zu verstehen?

Er erklärt sich einfach damit, daß der Satz vom Widerspruch nichts anderes als der doppelt verneinte Satz der Identität ist. Indem man irgend einem bestehenden, festgestellten, geltenden Denkinhalt die Verneinung der diesem Denkinhalt wesenhaften Bestimmtheit gegenüberstellt, muß man zu dem verneinenden Urteil greifen. Und damit tritt dann wieder der bestehende, geltende Denkinhalt von selbst in Form eines bejahenden Urteils auf. Ich nehme an: einem A kommt die Bestimmtheit B zu. Sobald dies verneint wird, entsteht das Urteil „A ist nicht B“. Und hiermit hat sich die B-Bestimmtheit des A in das bejahende Urteil „A ist B“ umgesetzt. So kann der Satz der Identität beim „Denkinhalt“ stehen bleiben, der Satz des Widerspruchs dagegen muß als vom „Urteil“ geltend formuliert werden.

Den Satz des Widerspruchs als ein Verhältnis zwischen bloßen Begriffen anzusehen, hat keinen Sinn. Der Denkinhalt „Dreieck“ und der Denkinhalt „Nicht-Dreieck“ widersprechen einander nicht

[1]) Wenn daher Kant den Satz vom Widerspruch so formuliert: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“ (Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 151), so ist die Hauptsache ungesagt geblieben: nämlich worin der Widerspruch bestehe. Der Widerspruch besteht in dem Zugleichgelten von „A ist B“ und „A ist nicht B“.

im mindesten. Der Begriff „Fließen“ macht den Begriff „Nicht-Fließen“ keineswegs unmöglich. Neben Dreiecken gibt es Nicht-Dreiecke, neben Fließendem Nicht-Fließendes. Ein Widerspruch entsteht erst dann, wenn zugleich mit dem Urteil „Dies ist ein Dreieck“ das Urteil „Dies ist kein Dreieck“ oder zugleich mit dem Heraklitischen Urteil „Alles fließt“ das Platonische Urteil „Es ist falsch, daß alles fließt“ Geltung beansprucht.

A und Non-A

Zudem muß man bedenken, daß, wenn man Begriffe von der Form Non-A bildet, in den Umfang von Non-A auch solche Inhalte fallen, die ohne weiteres Bestimmtheiten von A sein können. Zu dem Umfang des Begriffs „Nicht-Löwe“ gehören nicht nur solche Inhalte wie Hund, Tanne, Stein, Tisch, sondern auch solche wie Tier, Ding, laufen, fressen, stark, gelb. Denn auch diese Inhalte sind eben doch nicht der Inhalt „Löwe“. Zweifellos aber können diese Inhalte als Bestimmtheiten des Inhalts „Löwe“ auftreten (wie laufen oder fressen), ja einige sind geradezu wesenhafte Bestimmtheiten dieses Inhalts (wie Tier oder Ding). Es ist also auch aus diesem besonderen Grunde falsch, das Wesen des Widerspruchs in das Verhältnis zwischen A und Nicht-A zu setzen. A und Nicht-A sind in zahllosen Fällen mit einander verträglich. Kontradiktorischer Gegensatz besteht nicht zwischen den Begriffen A und Nicht-A; sondern allein zwischen den Urteilen „A ist B“ und „A ist nicht B“. Daher ist die Kritik, die Sigwart an der Formel „A ist nicht Non-A“ übt, zu mild. Er führt nämlich aus, daß diese Formel auf etwas wesentlich anderes hinziele, als der Satz des Widerspruchs besagt.[1]) Er hätte weiter gehen und geradezu aussprechen müssen, daß diese Formel etwas Falsches aussagt. In Wahrheit ist A in allen nichtidentischen Urteilen ein Non-A. Der Inhalt „gelb“ ist ein Non-A hinsichtlich des Inhalts „Löwe“, und doch ist das Urteil „Der Löwe ist gelb“ richtig.

Transsubjektives und Subjektives im Widerspruchssatz.

Was die transsubjektive Gültigkeit des Widerspruchs-Prinzipes betrifft, so wäre hierüber im Wesentlichen das Gleiche zu sagen wie vom Identitätssatze (S. 459). Auch der Satz vom Widerspruch gilt schlechtweg von allem Sein. Kein Seiendes kann so geartet sein, daß ihm ein bestimmtes Etwas schlechtweg zukommt und nicht zukommt. Das Denken zerschellt gleich-

[1]) Sigwart, Logik, 4. Aufl., Bd. 1, S. 195 ff.

sam an dem Gedanken, daß es sich im Seienden so verhalten könnte. Wenn irgend etwas im Seienden als bar unmöglich zu gelten hat, so ist es die Existenz des Widerspruchs in dem bezeichneten Sinn. Nur ist der Satz vom Widerspruch reichlicher von subjektiven Bestandteilen durchsetzt als jener. Denn nicht nur die Streckung in Urteilsform gehört auf die Rechnung des Subjekts, sondern auch das (sogar doppelt vorhandene) Verneinen. Hierin besteht das subjektive Mehr, das den Widerspruchssatz kennzeichnet.

Selbstevidenz der beiden Sätze.

9. Der Satz vom Grunde führte uns zum Satz der Identität und dieser wieder zum Satz des Widerspruchs. Hiernach könnte es scheinen, als ob der Identitätssatz sich erst durch Ableitung aus dem Satze vom Grunde ergäbe und nur durch jenen seine Gewißheit erhielte, und als ob das Gleiche vom Widerspruchssatze in seinem Verhältnis zum Identitätssatze gälte.

So verhält es sich nun keineswegs. Wenn überhaupt irgend etwas sich durch logische Selbstevidenz auszeichnet, so gilt dies sicherlich von den Sätzen der Identität und des Widerspruchs.[1]) Mit Recht pflegen sie als Musterbeispiele für logische Selbstevidenz angeführt zu werden. Mit der logischen Selbstevidenz eines jeden dieser drei Grundsätze verträgt es sich aber durchaus, daß diese Sätze in Wesenszusammenhang gebracht, auseinander verstanden, auseinander geschöpft werden. Von dieser Verträglichkeit war bereits die Rede (S. 429). Die Selbstevidenz der Gesetzlichkeit des Denkens durchdringt gleichsam alle Momente dieser Gesetzlichkeit; derart, daß jedes dieser Momente durch sich selbst einleuchtet. Zugleich aber läßt sie alle Momente als derart unter sich zusammenhängend erscheinen, daß jedes der Momente unbeschadet seiner Selbstevidenz auch aus anderen Momenten eingesehen werden kann. So wird dem Satz der Identität nichts von seiner Selbstevidenz geraubt, wenn gesagt wird, daß die Selbstbesinnung auf den Satz vom Grunde uns den Satz der Identität als darin mitgedacht aufweist. Und ebensowenig wird dem Widerspruchssatze seine Selbstevidenz entzogen, wenn der Logiker ihn als durch ein Umbildungsverfahren aus dem Satze der Identität gewonnen darstellt.

[1]) Was den Satz vom Widerspruch betrifft, so hat niemand seine unbedingte Selbstevidenz so grell beleuchtet wie Husserl (Logische Untersuchungen, Bd. 1, 1900), S. 78 ff.

Verhältnis zur Metaphysik.

Nicht dagegen gehört in die Erkenntnistheorie und Logik die metaphysische Ableitung der genannten Prinzipien. So lehrte Fichte, daß die erste „Tathandlung" des Ich, das sich selbst setzende Ich, den Satz der Identität „begründe".[1]) Und für Hegel ergeben sich gemäß seiner ganzen Anschauungsweise die Sätze der Identität und des Widerspruchs durch die Selbstentwicklung des mit der metaphysischen Wahrheit Eins seienden absoluten Denkens. Welche Umgestaltung dabei diese beiden Sätze erfahren, bleibe hier unberührt.[2]) Auch an Scheler kann hier erinnert werden: er sagt: es sei eine Verkennung des Sinnes des Satzes vom Widerspruch, wenn seine Gültigkeit von dem Denken aus begründet werde; vielmehr gelte er für das Denken, weil der in ihm zum Ausdruck gebrachte Wesenszusammenhang „in allem Sein erfüllt ist".[3]) Der Metaphysiker mag versuchen, die Sätze von Identität und Widerspruch ontologisch zu entwickeln. In der Erkenntnistheorie dagegen würde ein solches Verfahren eine völlige Verleugnung des ihr ureigentümlichen Geistes bedeuten.

Sachlicher Vorrang des Satzes vom Grunde.

10. Sind auch alle drei Prinzipien logisch selbstevident, so besteht doch unter ihnen eine gewisse Rangordnung.

Der Vortritt gebührt sachlich dem Satz vom Grunde. Denn nur in ihm faßt sich die Wesensgesetzlichkeit des Denkens zusammen, während in den beiden anderen Grundsätzen nur mitgedachte Momente jenes umfassenden Grundsatzes zum Ausdruck kommen (S. 394). Die Sätze der Identität wie des Widerspruchs sind in ihrer Ablösung vom Satze des Grundes außerstande, dem Denken als Leitfaden zu dienen. Leibniz hatte umgekehrt den Satz vom Grunde in eine niedrigere Stellung gegenüber dem Satze vom Widerspruch (und damit implizite auch gegenüber dem Identitätssatz) herabgedrückt: nur für die Erfahrungswahrheiten gelte der Satz vom Grunde; den Vernunftwahrheiten stehe der Satz vom Widerspruch vor.

[1]) J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Werke, Bd. 1, S. 98).

[2]) Auch die scharf eindringenden Untersuchungen Julius Bergmanns über das Identitätsprinzip sind metaphysisch gehalten. Ihm gilt die Identität eines Dinges als „die Überwindung eines ihm drohenden inneren Widerstreites" (Sein und Erkennen [1880], S. 124).

[3]) Scheler in der angeführten Abhandlung (Phänomenologisches Jahrbuch, Bd. 1, S. 485 f.).

Vorrangsfrage hinsichtlich des Identitäts- und des Widerspruchssatzes.

Von den beiden anderen Grundsätzen kommt dem der Identität der sachliche Vorrang zu. Denn er gibt eine positive Bestimmtheit an, die der Denkinhalt ausnahmslos zu erfüllen hat, während der Satz vom Widerspruch dasselbe, was der Identitätssatz besagt, auf dem Umwege doppelten Verneinens zum Ausdruck bringt. Fragt man dagegen, welcher der beiden Sätze für uns vorangehe, so kann kein Zweifel sein, daß dieser Vorzug dem Satze vom Widerspruche zukommt. Das Denken bekennt sich häufig kürzere oder längere Zeit zu Behauptungen, die, wenn auch nicht offenkundig, so doch versteckt etwas verneinen, was vorher von ihm bejaht worden war, oder die insgeheim etwas bejahen, das es vorher geleugnet hatte. Besinnt sich nun das Denken auf das mit der zweiten Behauptung Gemeinte, so erfährt es einen förmlichen Stoß: es prallt vor dem Erlebnis des Widerspruches zurück, den es sich unbewußt hatte zuschulden kommen lassen. Das heißt: der Grundsatz des Widerspruchs ist ihm — wenn auch zunächst vielleicht nur erlebnismäßig und noch nicht in der Form eines allgemeinen logischen Grundsatzes — aufgegangen. Oder: ich bin im Begriff, einen Satz aufzustellen, an dem mir in dem Augenblick, wo ich ihn aufstellen will, die Unerträglichkeit entgegenspringt, daß er im Grunde die Verneinung einer mir feststehenden Überzeugung enthält. Indem ich mich hierbei ertappe, tönt meinem Denken gleichsam aus meinem logischen Gewissen ein unbedingtes Halt! entgegen. Der Satz des Widerspruchs ist in mir laut geworden. So kommt das Denken auf dem Wege seiner natürlichen Entwicklung oft in die Lage, daß ihm der Satz vom Widerspruch aufleuchtet. Was der Satz der Identität dagegen ausspricht: daß jeder Denkinhalt das ist, was er ist, bringt sich erst weiterhin, auf künstlicherem Wege, wenn das theoretische Interesse an den logischen Fragen erheblich fortgeschritten ist, dem Denken zu Bewußtsein. Solange das Denken, ohne auch nur die Gefahr eines Widerspruches zu bemerken, verläuft, besteht überhaupt keine Veranlassung, auf den einen oder anderen der beiden Sätze die Aufmerksamkeit zu lenken. Erst der drohende oder geschehene Widerspruch rüttelt das Denken auf: und da ist es eben nicht der Identitäts-, sondern der Widerspruchssatz, der hierbei dem Denken aufgeht. So ist denn der Satz vom Widerspruch das für uns Erste, der Satz der Identität das an sich Erste.

Daher kommt es denn auch, daß wir in der Geschichte des menschlichen Denkens das Widerspruchsprinzip viel früher hervorgehoben und formuliert antreffen als den Identitätssatz. Selbst bei Aristoteles, der den Satz vom Widerspruch in scharfer Prägung ausspricht, findet sich der Identitätssatz nicht einmal angedeutet.[1]) Locke spricht von beiden Sätzen als von allgemein anerkannten Axiomen.[2])

Leistungsunfähigkeit des Widerspruchsprinzips.

11. Um die Leistungsunfähigkeit des Widerspruchsprinzips einzusehen, nehme man irgend einen Stand der Erkenntnis an und knüpfe daran die Frage, ob sich ein Fortschritt des Erkennens ausschließlich auf Grund des Widerspruchssatzes erreichen lasse. Man frage also: ist es möglich, die bis dahin in den Erkenntnisbestand noch nicht aufgenommene Zugehörigkeit einer Prädikatsbestimmtheit zu einer Subjektssphäre ausschließlich an dem Leitfaden des Satzes vom Widerspruch für das Erkennen zu erobern? Hierauf ist genau wie vorhin bei der entsprechenden an den Identitätssatz geknüpften Frage (S. 462 f.) mit einem glatten Nein zu antworten. In anderem Zusammenhange habe ich mich schon in dem fünften Kapitel des fünften Abschnittes mit derselben Frage ausführlich beschäftigt (S. 204 f.).

Der Satz vom Widerspruch berechtigt uns nur zu Aussagen von der Form: was der bisherige Erkenntnisbestand bejaht, darf nicht verneint werden; was der bisherige Erkenntnisbestand an Verneinungen enthält, darf nicht bejaht werden. Das heißt: wir bleiben auf demselben Flecke. Ob irgend eine neue Bejahung oder eine neue Verneinung richtig sei; darüber erhalten wir auf Grund des Satzes vom Widerspruch keine Auskunft. Dies gilt auch für die analytische Erkenntnis, wofern sie mehr ist als platte Wiederholung eines schon als erkannt geltenden Urteils; das heißt: wofern wir uns in analysierendem Verfahren eine Verknüpfung zu Bewußtsein bringen, die wir uns bisher nicht ausdrücklich zu Bewußtsein gebracht hatten. Auch für einen solchen Erkenntnisfortschritt reicht das Widerspruchsprinzip nicht aus. Es handle sich beispielsweise um die Analyse der Gefühle. Und es stehe in Frage, ob die Gefühle sich restlos auf Organempfindungen zurückführen lassen, oder ob es eine eigentümliche

[1]) Vgl. Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 248 f.

[2]) Locke, An essay concerning human understanding. Buch 1, Kap. 2, § 4; Buch 4, Kap. 7, § 3.

qualitative Bewußtseinsleistung des Fühlens gebe. Mag ich die Frage so oder so beantworten: dem Satz vom Widerspruch bin ich in jedem Falle gerecht geworden. Worauf es in entscheidender Weise ankommt: das ist erstlich die zugeschärfte Selbstbesinnung auf das im Fühlen Erlebte (also Selbstgewißheit des Bewußtseins) und zweitens die zweckmäßig methodische, vor allem unter Zuhilfenahme des Unterschiedes von Wesentlich und Unwesentlich vorsichgehende Leitung der Selbstbesinnung (also ein Faktor, der dem Denken entstammt). Genau ebenso wurde vorhin (S. 463 f.) das Unzureichende des Identitätssatzes für das analysierende Verfahren dargetan. Und im fünften Kapitel des fünften Abschnittes wurde bei Betrachtung des analysierenden Verfahrens, wenn auch unter einem etwas anderen Gesichtspunkte, bereits dasselbe Ergebnis gewonnen (S. 212 ff.).

Möglichkeit als Widerspruchslosigkeit.

12. Jetzt fällt vom Satze des Widerspruchs aus auch ein bedeutsames Licht auf den Begriff der Möglichkeit. Wenn ich einen bestimmten Erkenntnisbestand voraussetze und mich an den Grundsatz vom Widerspruche mit der Frage wende, zu welchen neuen Erkenntnissen das Erkennen fortzuschreiten habe, so muß die Antwort erfolgen: soweit es auf den Satz vom Widerspruch ankommt, ist jede Erkenntniserweiterung freigegeben; vorausgesetzt, daß sie nicht in einer Bejahung des im bisherigen Erkenntnisbestand als verneint Enthaltenen oder in einer Verneinung einer im bisherigen Erkenntnisbestand enthaltenen Bejahung besteht. Hiervon abgesehen, darf vom Standpunkte des Widerspruchssatzes aus jede beliebige Aussage von A (A ist B, A ist nicht B, A ist C, A ist nicht C usw.) als möglich gelten. Möglichkeit bedeutet hier also Widerspruchslosigkeit. Das Widerspruchslose ist möglich.

Das Relative in dem Umfang des Widerspruchslosen.

Nur muß man sich das Relative dieses Satzes gegenwärtig halten. Das Mögliche im Sinne des Widerspruchslosen schließt in sich die Voraussetzung eines bestimmten Wissensbestandes, durch den der Umkreis des Widerspruchslosen begrenzt erscheint. Je nachdem dieser vorausgesetzte Wissensbestand wechselt, findet eine Einschränkung oder Erweiterung des Umkreises des Widerspruchslosen statt. Gehört zum Wissensbestande die Kenntnis der Ereignisse des Jahres 1914, dann darf ich nicht sagen: das Urteil „Das Jahr 1914 verläuft für Deutschland friedlich“ sei wider-

spruchslos und daher möglich. Wohl aber war dieses Urteil am Ausgang des Jahres 1913 „möglich". Ebenso wenn ich mich jetzt künstlich auf den Standpunkt des Wissensbestandes am Schluß des Jahres 1913 zurückversetze, darf ich sagen: von dieser eingeschränkten Wissensgrundlage darf dieses Urteil als möglich hingestellt werden. Es kommt also auf die Grenze an, in der das Wissen gegen das Nichtwissen verläuft. Für jeden Wissenden dürfen alle Verknüpfungen, die außerhalb seines Wissensbestandes liegen, wofern sie nicht geradezu das in seinem Wissensbestande Verneinte bejahen oder das dort Bejahte verneinen, vom Standpunkte des Widerspruchsprinzips aus als erlaubt gelten. Sie sind für ihn „möglich" im Sinne des Widerspruchslosen. Dehne ich meinen Wissensbestand aus, so schränkt sich genau entsprechend die Sphäre des Widerspruchslosen ein. Solange ich nicht ausdrücklich weiß, daß sich die Bewegung der freifallenden Körper beschleunigt, ist es widerspruchslos, anzunehmen, daß sie sich verlangsamt. Habe ich das bejahende Urteil: „die Bewegung der Körper im freien Fall beschleunigt sich" in meinen Wissensbestand aufgenommen, so erhält der Satz von der Verlangsamung den Charakter des dem Richtigen Widersprechenden.

Erweiterung des Umkreises des Widerspruchslosen auf Grund einer willkürlichen Annahme.

Natürlich kann man nun auch künstlich sich auf den Standpunkt eines verringerten Wissensbestandes versetzen und hiermit den Umkreis des Widerspruchslosen vergrößern. Und da geschieht es denn besonders häufig, daß man die künstliche Annahme macht: man besitze überhaupt kein Erfahrungswissen. Unter dieser Voraussetzung ist vom Standpunkte des Widerspruchsprinzipes jedwede Behauptung über Erfahrungstatsachen möglich. Es ist dann widerspruchslos, anzunehmen, daß der Fluß bergan fließt; daß der Mond sich vor mir auf dem Tische niederläßt; daß im nächsten Augenblick alle Naturgesetze aufhören.

Die Widerspruchslosigkeit als vermeintliche reine logische Möglichkeit.

Es ist auch leicht zu sagen, woher es komme, daß die Widerspruchlosigkeit mit dem vollständigen Freigeben aller beliebigen Behauptungen über Erfahrungstatsachen und Erfahrungszusammenhänge gleichgesetzt wird. Man glaubt damit die Widerspruchslosigkeit in ihrer reinen Gestalt erreicht zu haben. Fälschlicherweise nämlich setzt man (wie dies früher [S. 206] dargelegt wurde) die logische Notwendigkeit einfach der Leitung nach dem

Satze vom Widerspruche und von der Identität gleich. So glaubt man in der unter Voraussetzung des Absehens von allem Erfahrungswissen zustande gekommenen Widerspruchslosigkeit die reine Widerspruchslosigkeit und damit eben die reine logische Möglichkeit vor sich zu haben.

Man übersieht hierbei, daß Widerspruchslosigkeit hinsichtlich ihres Umkreises etwas durchaus Relatives ist. Es kommt ganz auf den Urteilsbestand an, der von mir als gültig anerkannt ist. Nur relativ, nur im Hinblick auf das vorausgesetzte gänzliche Nichtwissen von aller Erfahrung, entspringt jene Ausdehnung des Widerspruchslosen. Es handelt sich hier also keineswegs um den Begriff der reinen Widerspruchslosigkeit. Dazu tritt dann noch der weitere Irrtum, daß man das Logische als in den Sätzen des Widerspruchs und der Identität erschöpfend zum Ausdruck gebracht ansieht. So wird jene reine Widerspruchslosigkeit der logischen Möglichkeit überhaupt gleichgesetzt. Dies ist der Grund, warum man bei Feststellung der Widerspruchslosigkeit von allem Erfahrungswissen absieht: man glaubt damit die reine Widerspruchslosigkeit und damit die reine logische Möglichkeit zu erhalten.[1])

Noch Eins! Stelle ich mir den Erkenntnisumfang als vollständig ausgefüllt vor, so daß in Wahrheit ein Wissen von Allem bestünde: so würde es überhaupt kein von dem Erkenntnisbestand abweichendes Urteil, das als widerspruchslos gelten dürfte, geben können. Außerhalb der zu absolutem Umfang gelangten Erkenntnis gäbe es für den Begriff der Widerspruchslosigkeit überhaupt keine Anwendung. Es ließe sich dann überhaupt nichts aufweisen, was, abgesehen von dem wirklichen Wissen, widerspruchslos wäre. Mit anderen Worten: die Widerspruchslosigkeit würde dann mit dem Umfang der geltenden Urteile, mit dem tatsächlichen Erkenntnisumfang zusammenfallen. Der Begriff der Widerspruchslosigkeit wäre dann in den Begriff der Wahrheit aufgehoben. Hierin liegt ein schlagender Beleg für den wechselnden, relativen Charakter der Widerspruchslosigkeit.

[1]) Vgl. die scharfsinnige Schrift von Hans Pichler, Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit (1912). Der Verfasser steht auf dem hier abgelehnten Standpunkt. „Nur die innere Widerspruchslosigkeit ist rein logische Möglichkeit“ (S. 34).

Abstrakte und konkrete Möglichkeit.

Die Möglichkeit im Sinne der Widerspruchslosigkeit kann als abstrakte logische Möglichkeit bezeichnet werden. Ich gebrauche diesen Namen im Hinblick auf eine Möglichkeit von wesentlich anderer Bedeutung, die man passender Weise als konkrete logische Möglichkeit bezeichnen könnte. Die konkrete logische Möglichkeit ergibt sich überall dort, wo die denkende Bearbeitung von Erfahrungstatsachen nicht bis zu voller Gewißheit führt, sondern bei hoher oder geringerer Wahrscheinlichkeit, bei Hypothesen und Vermutungen stehen bleibt, kurz wo sich das Ergebnis als (im weitesten Sinn) problematisches Urteil darstellt. Sagt der Meteorologe: auf Grund der Wetterkarte muß geurteilt werden, daß es morgen höchstwahrscheinlich, wahrscheinlich, mutmaßlich, unwahrscheinlich zu einem Wetterumschlag kommt: so ist mit den verschiedenen Gewißheitsgraden zugleich eine Stufenfolge konkret-logischer Möglichkeiten angedeutet. Dies ist nicht Möglichkeit lediglich vom Standpunkte des Widerspruchsprinzipes aus, sondern Möglichkeit im Anschluß an die nicht zu voller Gewißheit gelangte logische Bearbeitung der Erfahrung. Das nicht mit voller Sicherheit ausgestattete Ergebnis der denkenden Erkenntnis ist ein mögliches Ergebnis. Von der Möglichkeit in diesem Sinne muß in der Logik bei Untersuchung der Urteile gehandelt werden. Noch eine andere Frage wäre es, ob der Möglichkeit auch ein ontologischer Sinn gegeben werden, also von einer dem Seienden innewohnenden Möglichkeit die Rede sein dürfe. Hiervon haben die Kategorienlehre und die Metaphysik zu handeln.

Neunter Abschnitt.

Urteil und Begriff.

Erstes Kapitel.

Das Urteilen als Determinieren.

Veränderte Betrachtungsweise.

1. Bis jetzt betrachtete ich das Denken unter dem beherrschenden Gesichtspunkt der Gültigkeit. Sowohl nach der Seite des sachlichen Zusammenhanges wie nach der Seite der Gewißheit wurde der Gültigkeitscharakter des Denkens auseinandergelegt. Jetzt will ich das Denken nach der Seite des Verknüpfens und Einigens in Betrachtung ziehen. Welche besondere Verknüpfungsweise, welche Art von Einigungsvollzug liegt in dem denkenden Verknüpfungsakte vor? Wenn am Denken die Seite des Verknüpfens betont und der Verknüpfungsakt in seinem ausdrücklichen Vollzogenwerden ins Auge gefaßt wird, so bezeichnet man ihn als Urteilen (vgl. S. 156). Demnach kann jene Frage auch lauten: welche besondere Verknüpfungsweise ist das Urteilen? Das Wesensgefüge des Urteilens ist klarzulegen.

Der Geltungsgesichtspunkt: als mitgedachter Maßstab.

Hiermit ist nicht etwa ein Absehen vom Gültigkeitscharakter des Denkens gemeint. Würde hiervon abgesehen, so ergäbe sich ein rein psychologisches Beschreiben und Zergliedern. Eine Psychologie des Urteilens aber will ich hier nicht geben. Nur soviel sollte gesagt sein, daß die an dem Denken herauszustellende Seite von nun an nicht geradezu in seinem Geltungscharakter, sondern in dem Verknüpfungsgefüge bestehen soll. Damit aber wird das dem Denken innewohnende Gelten nicht unserem Gesichtskreise entrückt. Wir werden auch im Folgenden vom Gelten nicht loskommen. Nur wird es nicht den ausdrücklichen Untersuchungsgegenstand bilden, sondern nur ein Mitgedachtes sein und so gleichsam im Hintergrunde bleiben. Genauer gesprochen: die Verknüpfungstätigkeit, die das Denken ist, charakterisiert sich geradezu dadurch, daß sie den Sinn hat, Geltungszusammenhänge zu bezeichnen. Das zu untersuchende Verknüpfen ist ausschließlich dasjenige Verknüpfen, an welches als an seine wesensnotwendige Bedingung das Erfassen von Geltungen gebunden ist. Sonach wird auch im Folgenden das logische Gelten den Maßstab bilden,

der darüber zu entscheiden hat, inwiefern das denkende Verknüpfen in unsere Untersuchung hereinzuziehen ist. Nur insoweit das Verknüpfen die wesenhaft geforderte Bedingung für das Stiften von Geltungszusammenhängen ist, habe ich es im Folgenden zu zergliedern. Also: das Denken soll jetzt insofern von seiner psychologischen Seite untersucht werden, als es sich als Verknüpfungsakt äußert. Allein es soll diese psychologische Seite nicht unumschränkt, sondern mit der Einschränkung herangezogen werden, daß das Gewinnen von Geltungszusammenhängen den Maßstab für ihre Betrachtung bildet. Hiermit ist die hier vorzunehmende Zergliederung mit vollkommener Schärfe von der entsprechenden psychologischen Aufgabe abgegrenzt.

Die Subsumtionstheorie.

2. Häufig wurde das Wesen des Urteilens in das Subsumieren gesetzt. Man mag bei Benno Erdmann die geschichtlichen Angaben über die weite Verbreitung der Subsumtionstheorie nachlesen.[1])

Jedes Urteil, so lehrt diese Theorie, stellt eine Beziehung zwischen zwei Denkinhalten her, von denen der eine weniger allgemein ist als der andere. Und diese Beziehung besteht darin, daß das Urteil den weniger allgemeinen Denkinhalt dem allgemeineren eingliedert, jenen ihm unterordnet. Oder von der anderen Seite angesehen: das Urteil läßt den weniger allgemeinen Denkinhalt von dem allgemeineren umfaßt werden. Ich drücke mich so unbestimmt aus, weil alle möglichen Abstufungen hinsichtlich des Grades der Allgemeinheit vertreten sein können. Es kann sich ebensosehr um die Einordnung einer Gattung in eine Klasse oder in ein allerweitestes Reich wie um die Eingliederung eines Einzelwesens in eine Unterart handeln. Man vergleiche die beiden Sätze: „dies ist kirschrot“ und „kirschrot ist eine Qualität“. Den Ausdruck „Umfang“ braucht man zur Kennzeichnung nicht heranzuziehen. Ja es ist zweckmäßig, ihn beiseite zu lassen. Denn die Anwendung des Wortes „Umfang“ auf den Inbegriff der einer Art oder Gattung zugehörigen Einzelgegenstände oder „Exemplare“ wird von vielen Logikern für ungehörig gehalten.[2]) Die Subsumtionstheorie muß aber ebensosehr die Zugehörigkeit der Exemplare zu einer Art wie die der Arten zu einer Gattung berück-

[1]) Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 343 f.

[2]) Erdmann, ebenda, S. 202 f.

sichtigen. Daher ist es besser, hier das Wort „Umfang“ ganz beiseite zu lassen.

Künstlichkeit der Subsumtionsansicht.

So sicher es ist, daß viele Urteile den Sinn einer Subsumtion haben, so verkehrt wäre es, gewissen anderen Urteilen den Sinn einer Subsumtion zu geben. Das Urteil „Der Walfisch gehört zu den Säugetieren“ will ausdrücklich eine Unterordnung feststellen. Sage ich dagegen: Goethe wurde 1749 geboren, so will ich hiermit keinesfalls den Sinn verbunden sehen, daß Goethe zu der Klasse der im Jahre 1749 Geborenen gehört. Freilich kann ich jedem Urteil eine Subsumtionsbedeutung geben, ohne daß logisch Unrichtiges herauskommt. Aber der Sinn des genannten Urteils wäre verkünstelt, wäre verdreht wiedergegeben, wenn er als Subsumtion aufgefaßt würde. „Dieser Schüler hat eine Fensterscheibe zerbrochen.“ Jedermann müßte vor der Abgeschmacktheit zurückschrecken, das mit diesem Urteil Gemeinte darin erblicken zu wollen, daß dieser Schüler der Gruppe von Individuen, die eine Fensterscheibe zerbrochen haben, eingereiht wird.

Auch widersprechen die Identitätsurteile der Subsumtionstheorie. Wenn gesagt wird: „der Mond ist der Trabant der Erde“ oder „der Dichter des Faust ist zugleich der Dichter des Bürgergenerals“, so kann von Unterordnung nicht die Rede sein. Doch könnte sich diesem Einwand gegenüber die Subsumtionstheorie damit helfen, daß sie das Identitätsurteil als einen Grenzfall ansähe. Die Eingliederung werde hier, so könnte sie sagen, zu einem Sichdecken der Subjekts- und der Prädikatssphäre.

Urteilen als Determinieren.

3. Urteilen ist Determinieren. Im Determinieren besteht der logische Sinn der im Urteil vorliegenden Verknüpfungsweise. In jedem Urteil wird einem als verhältnismäßig unbestimmt hingestellten Denkinhalt eine Bestimmtheit hinzugefügt. Der als relativ-undeterminiert gedachte Denkinhalt heißt Subjekt. Das Hinzufügen der Bestimmtheit ist Sache des Prädikats. Das Subjekt wird gedacht in der Haltung des Hingespanntseins auf eine nähere Bestimmtheit. Und das Prädikat ist nichts anderes als das Erfüllen dieses Gerichtetseins auf Determiniertheit. Die wartende Haltung des Subjektsinhalts findet im Prädikate ihre Befriedigung.

Urteilen: ein einheitlicher Akt.

So ist das Urteilen ein einheitlicher Akt. Es wäre verkehrt, sich das Urteilen vorzustellen als zerfallend in das Setzen eines

für sich bestehenden Subjekts- und das Setzen eines gleichfalls für sich bestehenden Prädikatsinhaltes, wozu dann noch die Tätigkeit des Beziehens, Knüpfens, Einigens zu treten hätte. Als Ausdruck für diese Tätigkeit pflegt die Kopula angesehen zu werden. Eine solche Zusammensetzung entspricht nicht der Sache. Vielmehr: indem ich das Subjekt gegenwärtig habe, bin ich schon im Beginne des Determinationsvollzuges. Ein Denkinhalt ist insofern ein Subjekt, als er als auf Determinierung wartend, als auf Bestimmtwerden hingespannt gedacht wird. Schon im Erfassen des Subjektes befindet sich das Denken in der Haltung des Determinierens. Das Subjekt hat immer schon den Ton der Frage: welche Determination wird nun das Prädikat bringen?[1])

Das Überflüssige des Begriffs der Kopula.

In logischem Betracht darf daher nur von Subjekt und Prädikat, nicht daneben noch von der Kopula, die Rede sein. Der einheitliche Urteilsvollzug schließt in sich die beiden Denkinhalte, für die jene Namen bestehen. Es gibt nichts Drittes im Urteil, was ihnen gleichgeordnet wäre. Abgesehen von Subjekt und Prädikat ist eben nur der umfassend-einheitliche Urteilsvollzug, der lebendige Fluß des Urteilens vorhanden. Wollte man aber sagen, daß die Kopula ein Ausdruck für das abgesonderte, abstrakte Verknüpfen sei,[2]) so wäre zu erwidern, daß das Verknüpfen als lebendige Tätigkeit schon im Prädikat enthalten ist, ja auch im Subjekte in Form des Anlaufnehmens steckt, und daß daher gar keine Veranlassung vorliegt, im Urteil neben Subjekt und Prädikat noch für das Verknüpfen als solches eine besondere, dritte logische Stelle zu schaffen. Was die Kopula leisten soll, ist ja schon durch das Prädikat und Subjekt geleistet.[3])

---

[1]) Auch Hegel steht im Grunde auf dem Boden der Determinationstheorie. „Das Urteil ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben" (Logik, Bd. 3, S. 65). Er nennt das Subjekt den „Begriff in sich selbst", der „erst am Prädikate eine Unterscheidung und Bestimmtheit erhält" (S. 72).

[2]) Dies ist die übliche Ansicht. So setzt Kant die Kopula in die „Form, durch welche das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt und ausgedrückt wird" (Logik, § 24). Lotze sagt: die Kopula gibt die Beziehung zwischen den beiden vorgestellten Inhalten an (Logik, S. 59). Ähnlich Lipps (Logik, S. 22).

[3] Lask nennt die Kopula ein „verselbständigtes Abstraktionsgebilde", den „neutralen Rest einer Bezogenheit überhaupt", „das farblose Residuum

Synthetische Urteile.

4. Faßt man diejenigen Urteile ins Auge, die als synthetisch bezeichnet zu werden pflegen, so macht sich gegenüber der Ansicht, die in dem Urteilen einen Determinationsakt erblickt, keine ernstliche Schwierigkeit geltend. Besteht das Prädikat in einem zum Subjekt neu hinzukommenden Denkinhalt, so liegt eine offenbare Ausstattung des Subjektsinhaltes mit einer in ihm noch nicht enthaltenen Bestimmtheit vor. Sage ich: Dichten ist eine unsichere Erwerbsquelle, so wird hiermit die Inhaltssphäre „Dichten" mit der in ihr noch nicht als enthalten vorausgesetzten Bestimmtheit „unsichere Erwerbsquelle" versehen. Wenn Lotze hiergegen Einspruch erhebt, so beruht dies auf einer Überspannung des Identitätsgrundsatzes. Nach Lotze hat das Urteil: „einige Menschen sind schwarz", den Sinn: „einige Menschen, unter denen jedoch nur die schwarzen Menschen zu verstehen sind, sind schwarze Menschen". Oder das Urteil: „der Hund säuft" soll den Sinn haben: „der saufende Hund säuft". Nur so werde das Urteil mit dem Identitätssatze in Übereinstimmung gebracht.[1]) Hiermit würde das Urteilen in Wahrheit vielmehr zu einem sinnlosen Verfahren gemacht. Unser Denken widerspricht hier mit voller Entschiedenheit: wir meinen mit solchen Urteilen etwas anderes als eine solche überflüssige Identitäts-Kundgebung. Zudem ist es falsch, im Namen des Identitätsprinzips zu fordern, daß alles Urteilen auf den Urteilstypus „A ist A" zurückgeführt werde. Mit dem Identitätssatze ist keineswegs die Forderung ausgesprochen, daß von A immer nur A ausgesagt werden dürfe. Hiervon war schon an einer früheren Stelle, bei Erörterung des Identitätssatzes, ausführlich die Rede (S. 456 f.).

Das analytische Urteil.

Anders steht es hinsichtlich der sogenannten analytischen Urteile: diese scheinen mit der dargelegten Auffassung vom Urteil nicht zu stimmen. Im analytischen Urteil liegt die Prädikatsbestimmtheit im Subjektsinhalte eingeschlossen. Das Prädikat

einer Verklammerung von Elementen" (Die Lehre vom Urteil [1912], S. 37). Auch Wundt lehnt die Kopula als dritten Bestandteil des Urteils ab und zieht sie in das Prädikat herein (Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 153). Und wenn Wundt die künstliche Ablösung der Kopula vom Prädikate im Interesse der Logik verteidigt, so hebt er doch nachdrücklich den damit verknüpften logischen Nachteil hervor (S. 157).

[1]) Lotze, Logik, S. 80 f.

tritt also (so scheint es) nicht determinierend an das Subjekt heran, sondern besteht vielmehr in einer aus dem Subjekt herausgeholten Bestimmtheit. Das Subjekt ist also bereits bei Eintritt in das Urteil determiniert. Das Prädikat kann daher (so scheint es) unmöglich die Rolle eines determinierenden Faktors spielen.

Allerdings beruht das analytische Urteil auf der Voraussetzung, daß der Urteilende die Prädikatsbestimmtheit entweder als ausdrücklich im Subjektsinhalt eingeschlossen, oder doch als implizite in ihm enthalten weiß. Das Urteil „Die Körper sind ausgedehnt" ist darum ein analytisches Urteil, weil die Voraussetzung besteht, daß der Urteilende die Ausgedehntheit als ein wesentliches Merkmal des Körpers klarbewußt weiß oder doch in seinem Wissen vom Körper implizite darin mitdenkt. Aber diese Voraussetzung ist nicht das analytische Urteil selbst. Es kommt vielmehr auf die im Urteil vollzogene Einstellung des denkenden Bewußtseins an. Worin besteht die Erkenntnisgebärde im analytischen Urteil? Was für eine Knüpfung wird hier vollzogen, um zu einer Erkenntnis zu gelangen? Welche Haltung gibt sich das Denken, wenn es in der Weise des analytischen Urteils Erkenntnis leisten will?

Da scheint mir nun kein Zweifel darüber zu bestehen, daß auch im analytischen Urteil das Denken die Haltung des Sich-Hinspannens, des Sich-wartend-auf-etwas-Richtens annimmt. Der Urteilende will mit seinem Urteil nicht sagen: der ausgedehnte Körper ist ausgedehnt, oder: die runde Kugel ist rund. Eine solche abgeschmackte Trivialität ist das Urteilen, auch wo es analytisch verfährt, wahrlich nicht. Sondern es wird vielmehr auch hier das Subjekt als noch relativ undeterminiert hingestellt, jedoch zu dem Zwecke, damit es im Prädikate seine Determination erhalte. Freilich gehört zum Wissensbesitz des analytisch Urteilenden dies, daß die Prädikatsbestimmtheit im Subjektsinhalt beschlossen liegt. Allein indem er sich anschickt zu urteilen, sieht er davon ab, daß der Subjektsinhalt die Prädikatsbestimmtheit in sich enthält; vielmehr stellt er den Subjektsinhalt zunächst als dieser Bestimmtheit entkleidet hin, faßt dann diese Bestimmtheit in ihrer Isolierung auf und läßt sie nun in jene Bestimmungslosigkeit erfüllend eintreten. Trotz der wesenhaften

Zugehörigkeit der Prädikatsbestimmtheit zum Subjektsinhalt stellt das analytische Urteil beide als zunächst getrennt hin, um sie im Urteilsvollzuge zur klarbewußten Einheit zu bringen.

Worin der Charakter des Determinierens seinen Grund hat.

Fragt man aber: warum nehmen wir denn im Urteil diese gespannte, vom verhältnismäßig Bestimmungslosen zum Bestimmten hinstrebende Bewußtseinshaltung ein, so lautet die Antwort: das wesenhafte Denkgefüge besteht nun einmal darin, daß wir uns eine Bestimmtheit in ihrer notwendigen Zugehörigkeit zu irgendeinem Denkinhalte nur dadurch zu Bewußtsein bringen können, daß wir unserem Denken diese dualistische, spannungsartige, vom relativ Unbestimmten zum Bestimmten hinstrebende Einstellung geben. Bliebe ein Denkinhalt einfach in sich beharren, führe er immerdar fort, seine Bestimmtheit in sich eingeschlossen zu behalten, so kämen wir nie dazu, uns irgendeine seiner Bestimmtheiten als notwendig zu ihm gehörig zum Bewußtsein zu bringen. Zum Zweck der Erfassung der notwendigen Zuordnung müssen wir den Denkinhalt seines Fertigseins entkleiden, ihn aufrollen, ihn zerlegen, seine Faktoren in gewisser Weise gegeneinander isolieren und zugleich in einigende Beziehung setzen. Und zwar müssen wir dies in der Weise tun, daß wir den Denkinhalt zunächst als relativ undeterminiert hinstellen, jedoch als hingespannt auf das Determiniertwerden. Erst in dieser gespannt dualistischen Einstellung kommt uns die Notwendigkeit der Zugehörigkeit einer Bestimmtheit zu einem Denkinhalt zum Bewußtsein. Urteilen ist nicht Stillstehen des Denkens auf demselben Fleck, sondern Fluß und Bewegung des Denkens. Das Urteil bringt das Denken als Wissen-erwerbend, als fortrückend im Wissen zum Ausdruck.

Wundt.

Wundt sieht das Wesen des Urteils in der „Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre Bestandteile“ oder, wie es weiterhin bei ihm heißt, in der „Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile“.[1]) Nach dem soeben Dargelegten wird über diese Auffassung zu urteilen sein, daß in ihr eine wesentliche Seite des Urteils berührt wird: das Verhältnis des Urteils zum Wissensbesitz des Urteilenden. Jedes Urteil bringt den Wissensbestand des Urteilenden durch Aufrollen, Zerlegen, Isolieren und zugleich durch Einigen des Isolierten in Fluß. Das

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 147 f.

Zerlegen nun hebt Wundt einseitig hervor. Besonders fällt in die Wagschale, daß mit dem Aufrollen, Zerlegen und dergleichen nur das Entstehen des Urteils, nicht das, worin es wesenhaft besteht, bezeichnet ist. Übrigens gibt Wundt dem Abschnitt, worin diese Ansicht vom Urteil vorgetragen wird, die Überschrift „Entstehung des Urteils". Doch will er darin tatsächlich das Wesen des Urteils behandeln.

Urteil und sprachliche Bezeichnung.

5. Nicht alle das Urteil betreffenden Fragen habe ich hier zu behandeln vor. Ich will hier ja keine reine Logik geben; sondern nur soweit mir ein unmittelbarer Zusammenhang mit den grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie zu bestehen scheint, greife ich hier in die eigentliche Logik hinein. Darum muß zu dem Verhältnis von Urteil und Satz wenigstens im Prinzip Stellung genommen werden.

Ist das Urteil eine Denkverknüpfung, die ebensogut sprachlich formuliert wie unsprachlich bestehen kann? Ist ihr die sprachliche Prägung wesentlich oder unwesentlich?

Jeder Urteilsakt ist sprachlich geprägt.

Nach meiner Überzeugung hat jeder vollverwirklichte, d. h. seiner Notwendigkeit bewußte, die Bürgschaft des Geltens in sich tragende Denkakt die Form eines logischen Urteilsaktes, d. h. einer Determination (wie sie soeben beschrieben wurde); und nur den in diesem Sinne vollverwirklichten Denkakt sehe ich als ein Urteil an. Eben dieser Urteilsakt nun kann sich nicht anders als in sprachlicher Prägung vollziehen. Die Determination eines Subjektsinhalts durch eine Prädikatsbestimmtheit kann nur so vor sich gehen, daß der ganze Vorgang als in sprachlichen Symbolen zum Ausdruck gekommen hervortritt. Jeder logische Determinationsakt vollzieht sich in wesenhafter Einheit mit angemessenen sprachlichen Formungen, ist „sprachlich formuliert" (um einen Ausdruck Benno Erdmanns zu gebrauchen).[1]) An-

[1]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 1 ff. Von Erdmann weicht meine Auffassung insofern ab, als er auch unformulierte Urteile annimmt. Dies rührt daher, weil nach seiner Ansicht auch das unentwickelte (wie er sagt: „intuitive") Denken sich in Urteilen vollzieht. Nach meiner Überzeugung dagegen gehört die Urteilsform ausschließlich dem vollverwirklichten, d. h. seiner Notwendigkeit und Gültigkeit bewußten Denken an. Sobald das unentwickelte Denken als logischer Determinationsakt, d. h. als logisches Urteil auftritt, hat es sich damit zum vollverwirklichten Denken verschärft.

ders ausgedrückt: die Denkinhalte bestehen für das Bewußtsein der Urteilenden nur in der Form von Wortbedeutungen.[1]) Dabei sind die Ausdrücke „Sprache“ und „Wort“ in allerweitestem Sinne zu nehmen: derart daß auch die Zeichen der Mathematiker und Chemiker, auch die Symbole einer etwa erfundenen Begriffssprache, natürlich auch die Sprache der Taubstummen mit inbegriffen sind.

Ob eine Deckung der sprachlichen und der logischen Seite des Urteils stattfindet?

Hiermit eröffnet sich ein reichhaltiger Fragenumkreis. Gehört zum logischen Determinationsakt wesenhaft die sprachliche Prägung, so entsteht die Frage: wie verhält sich die sprachliche Seite des Urteils zu der logischen? Besteht eine einfache Deckung zwischen beiden Seiten? Oder weist die sprachliche Seite, am Logischen gemessen, Abweichungen, vielleicht Verdunkelungen und Entstellungen des logischen Sinnes auf? Von vornherein ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß das sprachliche Gewand eine Menge Unangemessenheiten hinsichtlich des logischen Urteilssinnes zeigen werde. Nur wenn der Bau der Sprache nach logischen, wissenschaftlichen Gesichtspunkten aufgerichtet worden wäre, könnte man eine Deckung beider Seiten vermuten. Auch ist klar, daß die Untersuchung des Verhältnisses zwischen der sprachlichen und logischen Seite des Urteils eine reiche Fülle besonderer Fragen in sich schließt.

Schon der Gliederung des Urteils nach Subjektsinhalt und Prädikatsbestimmtheit wird auf sprachlicher Seite nicht immer entsprochen. Das impersonale Urteil — so würde sich zeigen — ist sprachlich ohne Subjekt, während logisch ein Subjekt vorhanden ist. Anderseits sind solche Ausrufe wie „Feuer!“, „Der Feind!“ sprachlich betrachtet, prädikatlos, während sie, logisch genommen, wirkliche Urteile sind. Diesen Fragenumkreis lasse ich hier als Ganzes beiseite liegen. Nur sofern er in dem einen oder anderen Punkte unmittelbar mit den hier verfolgten Gedankengängen zusammenhängen sollte, will ich ihn gegebenenfalls hereinziehen.[2])

---

[1]) Richard Hönigswald spricht mit Recht von „der Worthaftigkeit des Sinnes“ und der „Sinnhaftigkeit des Wortes“ (Prinzipienfragen der Denkpsychologie, 1913; S. 38 f.).

[2]) Vgl. zu der Frage des „wortlosen Denkens“ die lehrreichen und gründlichen Auseinandersetzungen bei August Messer (Empfindung und Denken,

Hypothetisches und kausales Urteil.

6. Eine solche Gelegenheit bietet sich sofort dar. Sie ist durch die Tatsache des hypothetischen und des kausalen Urteils gegeben. Wie stimmt der hypothetische Denkakt „Wenn nicht bald Regen eintritt, mißrät die Getreideernte“ oder der kausale Denkakt „Weil Regen eingetreten ist, ist eine gute Ernte gesichert“ zu der Behauptung, daß jeder vollverwirklichte Denkakt ein Determinationsakt (d. h. ein Urteil in strengem Sinne) ist? Wohl bestehen Haupt- und Nebensatz, ein jeder für sich, in dem determinierenden Hinzutreten einer Prädikatsbestimmtheit zu einem Subjektsinhalte. Aber das ganze hypothetische oder kausale sogenannte „Urteil“ scheint doch in beiden Fällen kein Determinationsakt, also kein Urteil in eigentlichem Sinne zu sein. Denn es liegt hier kein Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, sondern zwischen zwei Urteilen vor. Das hypothetische wie das kausale „Urteil“ bestehen in dem Denken des Zusammenhanges zwischen zwei Urteilen, nicht aber zwischen Subjekt und Prädikat. So spricht denn Benno Erdmann im Hinblick auf die hypothetischen Urteile von „Urteilen zweiter Ordnung“, von „Urteilsinbegriffen“.[1]) Wäre dem wirklich so, dann müßten die vollverwirklichten Denkakte in zwei Gruppen gegliedert werden: in die eigentlichen Urteile (d. i. in die Determinationsakte) und in die Urteilsinbegriffe.

Auch diese Urteile sind Determinationsakte.

Bei genauerer Überlegung indessen zeigt es sich, daß das hypothetische Urteil (da von dem kausalen Urteil das Gleiche gilt, will ich der Einfachheit halber von ihm absehen) in der Tat ein Determinationsakt ist. Der Vordersatz mit „wenn“ läßt ausdrücklich unbestimmt, was mit dem in ihm ausgedrückten Denkinhalt zu verknüpfen sei. Aber er spannt das Denken auf die Ausfüllung dieser unbestimmt gelassenen Stelle hin. Der

1908; S. 100 ff.). Nach seiner Ansicht läßt sich die Frage, „ob es ein gänzlich anschauungs- und wortloses Denken überhaupt gibt“, gegenwärtig noch nicht in ganz zweifelsfreier Weise beantworten. Übrigens glaube ich, daß Wort- und Anschauungslosigkeit des Denkens nicht notwendig zusammengehören. Man kann die Wortlosigkeit des Denkens verneinen und doch behaupten, daß es anschauungsloses Denken gibt. Es könnte die Sache so liegen, daß sich alles vollverwirklichte Denken in Wörtern vollziehen muß, daß aber in gewissen Fällen das Wort einen anschauungslosen Sinn hat. Es handelt sich also darum, ob der dem Wort eingeschmolzene Bedeutungsgedanke der Anschauung entbehren könne.

[1]) B. Erdmann, ebenda, S. 560.

Nachsatz bringt dann die erwartete Ausfüllung: die hinsichtlich ihrer Folgeerscheinung unbestimmt gelassene Bedingung wird jetzt mit einer bestimmten Folgeerscheinung ausgestattet. Was in dem einfachen Urteil das sich auf sein Prädikat hinspannende Subjekt ist, das ist hier der sich auf den Nachsatz hinspannende Vordersatz. Logisch betrachtet, vertritt daher der Vordersatz die Stelle eines Subjekts, der Nachsatz die eines Prädikats. Jenen als Beispiel angeführten hypothetischen Satz kann ich sinngemäß auch so zum Ausdruck bringen: „Ausbleibender Regen würde eine Mißernte zur Folge haben." Der hypothetische Satz: „Falls England siegt, ist Deutschland wirtschaftlich zugrunde gerichtet," deckt sich sinngemäß mit dem Urteil: „Der Sieg Englands würde Deutschland wirtschaftlich zugrunde richten."

So darf also die Behauptung bestehen bleiben, daß jeder vollverwirklichte Denkakt als ein Determinationsakt, d. h. als ein Urteil im eigentlichen Sinne anzusehen ist. Auch die „Urteilsinbegriffe" sind Urteile in strengem Sinne.

Ist das Urteilen nicht etwas Nebensächliches gegenüber der sachlichen Zusammengehörigkeit?

7. Noch ein weiteres Bedenken macht sich geltend. Wenn man sich sein eigenes Nachdenken vergegenwärtigt, wie es etwa den Zusammenhängen von Tatsachen nachgeht, so legt sich die Frage nahe, ob wir dabei denn wirklich immer in Akten, die sich als Spannung zwischen Subjekt und Prädikat kennzeichnen, vorwärts schreiten. Wir sind doch mit unserem Denken auf die wirklichen Zusammenhänge, etwa auf Ursache und Wirkung, nicht aber auf Subjekte und Prädikate gerichtet! Diese sachlichen Zusammengehörigkeiten haben wir unmittelbar und ununterbrochen im Sinne. Im Vergleiche hiermit ist das Zusammengehören von Subjekt und Prädikat nebensächlicher Art. Fast legt sich die Ansicht nahe, es sei so ziemlich gleichgültig, ob wir die sachlichen Zusammengehörigkeiten in der Weise eines Urteils modeln, strecken, spannen, scheiden und zusammenfassen.

Unentwickeltes Denken.

Ohne Zweifel leuchtet uns oft eine Idee auf, fällt uns oft ein Gedanke ein, ohne daß wir dieses Denkereignis in die Zweigliedrigkeit des Urteils spannen. Und wir setzen uns zuweilen längere Zeit hindurch bei irgendeinem Gegenstande mit unseren Gedanken fest, ohne daß wir zu eigentlichen Urteilen übergingen. Was im Denken dann vorgeht, hat den Charakter des Stoßartigen, Abgerissenen, des Unaufgewickelten, Eingewickelten. Es treibt,

rumort, arbeitet in unserem Denken. Aber es fehlt (und dies ist entscheidend) das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit. Das Bewußtsein ist nicht auf das Begründen eingestellt. Es fehlt das Verfolgen der gegenständlichen Zusammenhänge, das Knüpfen notwendiger Abhängigkeitsverhältnisse.

Sachliche Zusammengehörigkeit hat notwendig Urteilscharakter.

Sobald das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit eintritt, stellt sich auch die Form des Urteils ein. Wir können uns eine gegenständliche Zusammengehörigkeit nur dadurch zu Bewußtsein bringen, daß wir uns der Streckung und Spannung von Subjekt und Prädikat bedienen. Dieser Determinationscharakter bildet dann sozusagen den logischen Vordergrund des denkenden Bewußtseins. Durch diesen logischen Vordergrund hindurch zielt das Denken auf die gegenständlichen Zusammenhänge. Ohne diesen eigentümlich zweigliedrigen logischen Vordergrund würden wir uns die sachlichen Zusammenhänge nicht als geltende, nicht als denknotwendig geforderte zu Bewußtsein bringen können.

So bleibt es also dabei: es gibt keinen vollverwirklichten, d. h. mit dem Bewußtsein notwendigen Geltens ausgestatteten Denkakt, der nicht in der Form des Urteils aufträte.

Einwand, hergenommen von dem Zusammendenken von Urteilen.

8. Noch könnte man, in der Meinung, einen Einwand vorzubringen, auf eine andere vermeintliche Tatsache hinweisen. In allem Folgern, Schließen, Beweisen denken wir Zusammenhänge zwischen Urteilen. Das Denken faßt Zusammenhänge zwischen Urteilen zusammen. Nun scheint es oft vorzukommen, daß wir die zwischen zwei oder mehreren Urteilen bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse zwar vollkommen scharf denken und dieses Denken dennoch nicht in Form eines gesonderten Urteils zum Ausdruck bringen. Dies würde bedeuten, daß wir einen notwendigen Zusammenhang zu denken vermögen, ohne ihm doch Urteilsform zu geben. So würde also doch die soeben aufgestellte Behauptung nicht allgemein gelten.

Um bei dem Schulbeispiel zu bleiben: ich kann mich zweifellos mit den beiden Vordersätzen „Alle Menschen sind sterblich", „Ich bin ein Mensch" begnügen. Ich brauche den Schlußsatz nicht als gesondertes Urteil hinzuzusetzen und habe doch den Zusammenhang der beiden Vordersätze erfaßt. Ich habe also, so scheint es, den Zusammenhang zwischen zwei Urteilen in aller Strenge gedacht und habe ihn trotzdem nicht in die Form eines

besonderen Urteils gebracht. Oder ich sage etwa: „Wenn heute keine Nachricht kommt, so ist ein Unglück geschehen", und: „Heute ist in der Tat keine Nachricht eingetroffen". Ich brauche das, was hieraus folgt, nicht als Urteil auszusprechen und habe doch diese Folgerung vollkommen deutlich erfaßt. Also gibt es doch, so scheint es, ein Denken notwendiger Zusammenhänge, das trotzdem nicht in Urteilsform ausgedrückt zu werden braucht.

Das Zusammendenken von Urteilen geht stets in Urteilseinstellung vor sich.

Näher zugesehen, stellt sich dieser Sachverhalt doch in anderem Lichte dar. Soviel ist ohne Zweifel richtig, daß wir das, was aus dem Zusammendenken zweier Urteile folgt, nicht geradezu laut auszusprechen oder uns im Phantasiehören vorzusagen oder es niederzuschreiben brauchen. Und weil diese sprachliche oder sprachersatzmäßige Äußerung fehlt, kann der Schein entstehen, als ob jenes Zusammenfassen der Urteile in uns stattgefunden hätte, ohne daß unser Bewußtsein in dem Akte des Zusammenfassens selbst die Haltung des Urteilens eingenommen habe. Mir scheint indessen, daß unser Bewußtsein, indem es jenes Zusammendenken der beiden Urteile ausübt, sich hierbei in jedem Falle, wenn auch nicht ausgesprochenermaßen, wenn auch nicht im Vordergrunde des Bewußtseins, urteilend verhält. Sage ich jemandem: „ich besitze Aktien einer gewissen Art; diese Aktien sind wertlos geworden," so brauche ich nicht hinzuzufügen: „meine Aktien also sind wertlos geworden". Aber im denkenden Zusammenfassen jener beiden Urteile ist dieses Urteil mitgedacht. Im Stillen weiß ich vollständig genau und gewiß, daß meine Aktien wertlos geworden sind. So wahr ich dies als absolut gültig weiß, so wahr ist es auch, daß ich hierbei die Haltung des Urteilens einnehme.

So dürfen wir also sagen: das Zusammendenken von Urteilen, wie es in allen Folgerungen, Schlüssen, Beweisen stattfindet, geht auch dort, wo es nicht in ausdrückliches Ergebnis- und Endurteil gebracht auftritt, unter urteilender Einstellung des Bewußtseins vor sich.

Herbertz.

Am weitesten von meinem Standpunkt nach der objektivistischen Seite hin entfernt sich Richard Herbertz. Er erstrebt eine Logik, die „sich um das Denken und dessen Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem Wirklichen nicht kümmert", die, wie es an anderer Stelle heißt, die Wirklichkeit nicht nach unseren Wirklich-

keitserkenntnissen beurteilt, sondern die, ohne den Weg über diese psychologischen Gebiete zu nehmen, geradezu von Wirklichkeit und Sachverhalt handelt.[1]) So beachtenswert mir, schon um der folgerichtig durchdachten äußersten Einseitigkeit willen, die Darlegungen des Verfassers erscheinen, so vermag ich mir doch nicht klar zu machen, wie er es zuwege bringt, von Gewißheit, Denken, Erkennen loszukommen und nun doch die Grundlagen der Logik zu legen. In welcher Bewußtseinsverfassung befindet sich der Vertreter der „realistischen Logik", wenn er die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf den Bestand seiner Erkenntnisse von der Wirklichkeit zu erkennen behauptet? Wie bekommt er, ohne von dem Erkennen auszugehen und sich immerdar in ihm zu bewegen, Wahrheit und Wirklichkeit gleichsam in die Hand? Kurz, ich höre die Versicherungen dieses überhegelschen Objektivismus, allein ich verstehe nicht, wie bei der Flucht des Denkens und Erkennens vor sich selber dann noch die Bedingungen für den Betrieb einer Wissenschaft übrig bleiben sollen. Der Verfasser der „realistischen Logik" stellt unablässig sein „Erkennen" in Abrede. So drohen mir seine Äußerungen zu „flatus vocis" zu werden.

Zweites Kapitel.

Der Urteilsakt als seelisches Gebilde.

Urteilsakt: Aufeinandergelegtsein der beiden Teiltätigkeiten.

1. Was geht denn eigentlich in unserem Bewußtsein vor, wenn wir urteilen? Ich will keine allseitige psychologische Beschreibung des Urteilsvorganges geben. Nur was seinem Wesen nach dasjenige ist, was als Urteilsakt sich in unserem Bewußtsein vollzieht, soll hier dargelegt werden.

Keinesfalls geht im Urteilen nur ein Aufeinanderfolgen vor: derart, daß dem Setzen des Subjektsinhalts das Hinzufügen der Prädikatsbestimmtheit zeitlich folgt und hiermit der Vorgang im wesentlichen erschöpft wäre. Aber auch wenn man in diese Aufeinanderfolge dadurch eine gewisse Einheit hineinbringt, daß man hervorhebt: bei Heranbringen der determinierenden Bestimmtheit

[1]) Herbertz, Prolegomena zu einer realistischen Logik, S. 35, 62, 106 und oft.

erhalte sich das Vorstellen des Subjektsinhalts in ununterbrochener Fortdauer, oder es bestehe, falls das Vorstellen selbst nicht fortdauere, doch mindestens Erinnerung daran, so wäre damit der Urteilsvorgang noch durchaus nicht genügend gekennzeichnet. Mit einem solchen zeitlichen Zusammenfallen ist es nicht getan. Schon das vorige Kapitel zielte auf die wesenhafte Einheit des Urteilsvorganges hin. Indem wir den Subjektsinhalt setzen, ist unser Bewußtsein auf Determiniertwerden hingespannt, also in der Weise der Determinierung eingestellt. Diese Einstellung findet nun ihre Erfüllung in dem Hinzufügen der Prädikatsbestimmtheit. Dieses Aufeinanderangelegtsein der beiden Teiltätigkeiten im Urteilsakte ist weiter zu verfolgen.

Urteilsakt: zielvoll-einheitliche Synthese („Gebilde").

Der Urteilsakt ist nicht im eigentlichen Sinn aus diesen beiden Tätigkeiten zusammengesetzt, sondern er bildet eine Zusammenordnung beider. Nicht bloß der Urteilsinhalt, sondern auch der Urteilsakt besteht nicht eigentlich aus Teilen, sondern aus Gliedern. Das heißt: die Besonderung innerhalb des Urteilsaktes vollzieht sich unter der Leitung einer übergreifenden Einheit, einer zweckgerichteten Funktion. Soll der Sinnzusammenhang des Urteils den Urteilsgedanken gliedern, so muß es eine seelische Funktion geben, die zweckvoll den Urteilsakt in seinem Verlaufe bestimmt. Der Urteilsakt ist eine seelische Betätigung von zielvoll-einheitlicher Art und stellt daher ein wahrhaft organisches Ganzes dar. Für alle zielvoll-einheitlichen Synthesen gebrauche ich mit Betonung den Namen „Gebilde". So gehört denn der Urteilsakt zu den Gebilden.

Urteilsakt: als logisches und als psychologisches Gebilde.

Man sieht: es ist hier nicht von Gebilde in rein logischem Sinn die Rede. Nicht dies steht hier in Frage, daß ich im Urteil die Prädikatsbestimmtheit als logisch zugeordnet dem Subjektsinhalt denke, daß ich im Urteil Subjekt und Prädikat als zusammengehörig, als eine sinnvolle Einheit auffasse. Das Urteil als logisches Gebilde steht uns von vornherein fest. Ohnedies läßt alles, was über Denknotwendigkeit und über den Zusammenhang als die oberste Richtschnur für alles Denken auseinandergesetzt wurde, die logische Gebildnatur des Denkens erwarten. Hier dagegen handelt es sich ausschließlich um den Urteilsakt als ein sich seelisch Vollziehendes, als eine Angelegenheit der Psychologie. Der Urteilsgedanke als solcher bleibt hier beiseite.

Das Zeitüberwindende im Urteilsgebilde.

2. Wie verhält sich nun der Urteilsakt als teleologisches, durch eine sinnvolle Einheit bestimmtes Wesensgefüge zu dem zeitlichen Verlaufe des Urteiles? Mit andern Worten: welche Art von Existenz kommt dem Urteilsakte als seelischem Gebilde zu?

Keinesfalls liegt eine Veranlassung vor, das Urteilsgebilde wie eine platonische Idee von dem zeitlichen Urteilsverlaufe gänzlich abzutrennen. Will man nicht in eine durch nichts gerechtfertigte Hypostasierung verfallen, so wird man annehmen müssen, daß dem zeitlichen Verlaufe des Verknüpfens zeitlich-übergreifend eine sinnvolle Einheit immanent ist. Der sinnvolle Wesenszusammenhang von Subjekts- und Prädikatsinhalt ist nicht bloß in logischer Hinsicht, nicht bloß für den Urteilsinhalt die bestimmende Einheit. Auch im Urteilsakte macht er sich als gliedernde und zusammenhaltende Potenz geltend. Es muß also ein Hindurchwirken durch den Zeitverlauf des Urteilens angenommen werden. Die Urteilseinheit geht als Einheit durch den Zeitverlauf hindurch. Sie greift über die Zeit über, sie überwindet die Zeit. Der Urteilsakt als Gebilde hat somit, wiewohl er sich im Zeitverlaufe verwirklicht, doch eine zeitüberwindende Tiefe an sich. Dies gilt, nebenbei gesagt, von allem, was es an seelischen „Gebilden" geben mag.

Das Urteil als teleologische Synthesis: nicht erlebt, sondern erschlossen.

Hiermit ist aber zugleich gesagt, daß die Gebildnatur des Urteils über das unmittelbare Erleben hinausliegt. Von dem Satze, daß kein Wesenszusammenhang als solcher erlebbar ist, sondern immer erschlossen werden muß, bildet auch der dem Urteilen zugrunde liegende Wesenszusammenhang keine Ausnahme. Was wir im Urteilsakte als Einheit erleben, ist einmal dies, daß wir schon im Setzen des Subjektsinhaltes auf Determinieren eingestellt sind, — eine Einstellung, die im Hinzutretenlassen der Prädikatsbestimmung zur Ausübung wird. Sodann erleben wir den Sinn des Urteils unmittelbar als Einheit-gebend. In seiner sinnvollen Bedeutung schließt sich der Urteilsakt zusammen. Ja man darf geradezu von einer Gestalt- oder Komplexqualität des Urteils reden. Als solche gibt sich uns der Sinn des Urteils zu spüren. Jedes Urteil mutet uns in schwer zu beschreibender eigentümlicher Weise an. Was wir dagegen schlechterdings nicht erleben, ist dies, daß der einheitliche Sinn des

Urteilsinhalts in einer gesetzmäßigen Tendenz des Seelenlebens auf zweckvollen Zusammenhang wurzelt, und daß alles Urteilen von dieser Wesenstendenz der Seele bestimmt wird. Das apriorische Gegründetsein also der Urteilsakte in der Richtung des Seelenlebens auf teleologische Synthesis liegt über das Erlebbare hinaus. Dieses Apriori ist im Anschluß an den logischen Sachverhalt psychologisch erschlossen.

3. So haben wir uns also den psychologischen Sachverhalt so vorzustellen, daß den unmittelbar als Einheit erlebten Urteilsakten eine in die Tiefe des Unerlebbaren hinabreichende teleologische Einheit bestimmend zugrunde liegt. Die unmittelbar erlebte Einheit des Urteilsaktes wäre nicht möglich, wenn nicht von der Tiefe des Unbewußten her eine teleologische Synthesis wirksam wäre. Diese hält als Wesensgrund den unmittelbar erlebten Urteilsakt zusammen.

Urteilsgebilde. Dieses Ganze ist es, was ich unter Urteilsgebilde verstehe: nämlich den in jener teleologischen Synthesis wurzelnden Urteilsakt. Die im Urteilsakte erlebte Einheit wird durch die gekennzeichnete ihr immanente Wesenseinheit getragen. Beides in seinem wesenhaften Zusammen ist es, was das Urteilsgebilde ausmacht.

Gebildeschicht. Hiermit ist der Urteilsakt jener höheren (oder, wenn man will, tieferen) Bewußtseinschicht zugeordnet, die man als die Gebildeschicht bezeichnen könnte. Zu dieser Bewußtseinsschicht gehören alle zielvoll-einheitlichen Geistestätigkeiten, mögen sie erkennender, künstlerischer, religiöser oder sittlicher Art sein. Alles aggregatartige Zusammen dagegen (wie wenn mir beim Anblick einer Schulausgabe einer Rede Ciceros mein Lateinunterricht auf der Schule oder beim erstmaligen Hören des Namens Kußmaul ein zum Küssen gespitzter Mund einfällt) gehört nicht in diese obere Bewußtseinssphäre. In allen derartigen Vergesellschaftungen von Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen liegt etwas gänzlich Anderes als im Gebilde vor. Die Gebildeschicht läßt sich dem Reiche des Organischen in der Natur vergleichen. Der Stufe des Unorganischen würde dann die Sphäre der Assoziationen, d. h. der nicht teleologisch bestimmten und geeinigten Gruppierungen von Bewußtseinsinhalten entsprechen.[1])

[1]) Vgl. mein System der Ästhetik, Bd. 3, S. 438 ff.

In dieser Auffassung vom Urteilsakt als einem Gebilde berühre ich mich mannigfach mit Ausführungen Stumpfs.[1]) Auch die Art, wie Rickert den Urteilsakt behandelt, liegt bis zu gewissem Grade auf dem hier beschrittenen Wege. Er sieht in dem Urteilsakt einen seelischen Vorgang, der sich durch die „sinnvolle Leistung", für die er da ist, von allem mechanischen und assoziationsmäßigen Verlaufe wesentlich abhebt. Nur verknüpft er hiermit die Auffassung, daß eben deswegen der Urteilsakt über das „wirkliche Seelenleben" hinausfällt und in eine „irreale Sphäre", in ein „eigentümlich unwirkliches Mittelreich" hineinreicht.[2]) Nach meiner Auffassung dagegen gehört der Urteilsakt einer höheren Stufe oder Schicht des wirklichen Seelenlebens an.

Drittes Kapitel.

Subjektives und Objektives im Urteilen.

Doppelseitiger Gesichtspunkt.

1. Alle hier angestellten erkenntnistheoretisch-logischen Betrachtungen sind von einem doppelseitigen Gesichtspunkte beherrscht. Einerseits hat das denkende Erkennen transsubjektive Gültigkeit; es meint etwas Transsubjektives; es legt fest, daß das Transsubjektive so und nicht anders geartet ist. Anderseits vollzieht sich das denkende Erkennen in subjektiver Form: in Akten, in Verknüpfungen, in Urteilen. Es wäre sinnlos zu sagen, daß die Denkakte als Akte im Transsubjektiven ein genau Entsprechendes haben. Das Verknüpfen, Determinieren, Urteilen kommt allein auf Rechnung des Subjektes. Grob ausgedrückt: das Subjekt besitzt hieran das Werkzeug, um das Transsubjektive anzufassen und einzufangen. Angemessener ausgedrückt: im Verknüpfen, Determinieren, Urteilen besteht die Art und Weise, wie das Subjekt es machen muß, um zu Geltungen für das Transsubjektive zu gelangen. Das Urteilen ist gegenüber dem Transsubjektiven das Anfassungs- und Bemächtigungsmittel.

Subjektive und objektive Seite am Urteilsakt.

Hiermit sind wir vor eine neue Frage gestellt. Wenn der Urteilsakt geeignet sein soll, dem Transsubjektiven beizukommen, so muß er in seiner subjektiven Haltung selber doch auch mit

[1]) Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 25 ff. Zur Einteilung der Wissenschaften, S. 32 f.

[2]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 163 ff.

dem transsubjektiven Bereich in Zusammenhang stehen. Soll das Urteilen imstande sein, auf das Transsubjektive zu zielen und es zu treffen, so muß es als subjektiver Akt doch zugleich transsubjektive Bedeutsamkeit besitzen. In der subjektiven Wesensbeschaffenheit des Urteils als solcher muß ein Hinweis auf das Transsubjektive liegen. So ist also am Urteilsakt einerseits das ausschließlich Subjektive und anderseits das dem Transsubjektiven Angemessene zu entscheiden. Ich will kurz von einer subjektiven und einer objektiven Seite am Urteilsakt reden.

Rückblick. 2. Daß das Urteilen als seelisches Gebilde durchaus auf die Seite des Subjektes fällt, versteht sich von selbst. Hiervon ist aber hier natürlich auch nicht die Rede. Hier handelt es sich ausschließlich um das Urteilen als logisches Gebilde (vgl. S. 490), um das Urteilen als einen logischen Zusammenhangsvollzug, um die Urteilsform als Gedankenausdruck, um das Urteil also in dem Sinne, wie es im ersten Kapitel dieses Abschnittes behandelt wurde.

Das Urteil als logisches Gebilde vollzieht sich in dualistisch-synthetischer Form. Wir haben gesehen: das Denken gibt sich im Urteilen die Haltung des Sich-Hinspannens. Das Setzen des relativ undeterminierten Subjektsinhalts ist zugleich schon der Anlauf zur Determination durch die Prädikatsbestimmtheit. Das Urteilen ist nichts anderes als das ausdrückliche Setzen einer Bestimmtheit innerhalb eines zunächst relativ undeterminiert gelassenen Inhaltes. Das Urteilen ist also Spalten und zugleich Überwinden der Spaltung. Dies alles wurde im ersten Kapitel erörtert.

Das Urteil als subjektiv-logische Formung. Hierzu tritt nun jetzt die Einsicht, daß all dieses Spalten und Einigen ausschließlich dem Ich angehört. So etwas wie ein relativ undeterminiertes Subjekt und ein hinzukommendes determinierendes Prädikat gibt es in Wirklichkeit nicht. Das wirkliche Geschehen vollzieht sich nicht als ein Sichstrecken nach Ordnung des Subjektes und Prädikates. Subjekt und Prädikat sind subjektiv-logische Formungen. Nur dem Panlogismus Hegels und dem Panmethodismus der Marburger Schule kann der Sachverhalt so erscheinen, als ob das wirkliche Geschehen ein urteilendes Sichverhalten wäre; als ob sich die Gesetzlichkeit der Gegenstände in Urteilsverknüpfungen vollzöge. Wer freilich alles

Sein und Geschehen in Denkimmanenz auflöst, muß notwendig die Welt so ansehen, als ob der Gang der Welt im Grunde ein Urteilen wäre. Da wir aber von Anfang an und durch alle weiteren Erwägungen in immer mehr sich verstärkender Weise auf einen Standpunkt gedrängt wurden, der dem Panlogismus und Panmethodismus völlig entgegengesetzt ist, so fällt für uns jede Versuchung fort, das Urteilen als solches zu objektivieren.

Dem Urteilsgefüge entspricht ein Zusammenbestehen im Seienden.

3. Wenn nun auch das Gefüge des Urteilens durchaus auf Rechnung des Ich kommt, gleichsam nur eine subjektive Denkgebärde ist, so stimmt doch anderseits diese Gebärde zu dem, was durch das Urteil transsubjektiv getroffen werden soll. Dies ist insofern der Fall, als bei aller Streckung, Spannung und Spaltung, die das Urteilen kennzeichnet, das Urteilen doch zugleich ein Zusammen von Subjektsinhalt und Prädikatsbestimmtheit, ein einheitliches Gefüge ist. Denn auch das Seiende, das der Urteilende meint und treffen will, ist in jedem Falle, welche besondere Beschaffenheit es auch haben mag, ein Zusammensein, ein Verbundenes. Handelt es sich um Urteile, die ursachliche Verhältnisse, Wesenszusammanhänge, Gesetzmäßigkeiten erschließen, so besteht das von ihnen gemeinte seiende Zusammen als eine in ihrer Notwendigkeit erkannte wesenhafte Zusammengehörigkeit. Aber auch wo durch das Urteil einfach eine Tatsache erschlossen wird (wie wenn ich auf Grund des Befundes am Morgen urteile: heute Nacht ist die Wasserleitung eingefroren), ist das Erkannte ein Zusammenbestehen: die durch das Prädikat gemeinte Bestimmtheit besteht an irgend Etwas. Um das erwähnte Beispiel heranzuziehen: die drei Faktoren: „diese Wasserleitung", „Einfrieren", „vergangene Nacht" bilden in dem erschlossenen Seienden ein Zusammen. Dies gilt auch von den formalen Urteilen. Wenn ich die Tatsache feststelle: dies ist rot, so besteht der Gegenstand des Urteils in dem Zusammen von „Rot" und „Diesem da". Und so ist es immer ein Verbundenes, Zusammengeschlossenes, Zusammenbestehendes, worin immer, auch in den einfachsten Fällen, der von dem Urteil gemeinte Gegenstand besteht. Dies läßt sich auch so einsehen, daß man sich vergegenwärtigt: immer ist es ein Bestimmtes, was der Urteilende erkennen will. Das Bestimmte aber ist immer ein Etwas, welches bestimmt ist, eine Grundlage, der eine Bestimmtheit anhaftet, also ein Zusammen-

gehörendes, in sich Verbundenes. Und hierzu eben stimmt das Urteilsgefüge als solches: denn auch das Urteilsgefüge stellt ein Zusammen von Subjektsinhalt und Prädikatsbestimmtheit dar.

Lotze.

Die hier zur Geltung gebrachte Doppelheit des Gesichtspunktes findet sich besonders nachdrücklich bei Lotze hervorgehoben und durchgeführt. Vor allem das Kapitel seiner Logik über die „reale und formale Bedeutung des Logischen" kommt hierfür in Betracht. In unseren logischen Handlungen, Formen und Gesetzen finde sich, so zeigt er, „viel eines bloß formalen Apparates, der, obwohl zur Ausübung des Denkens unentbehrlich, doch der realen Bedeutung entbehrt, die das Denken dem Endergebnis seines Tuns allerdings zuschreibt". So weist Lotze an der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Formung der Urteile auf, daß sie zwar Erkenntniswert besitzen, aber doch nur subjektive Denkbewegungen seien. Ebenso zeigt er von der Begriffsstruktur, daß sie etwas Anderes ist als die eigene Struktur und Entwicklung der Dinge.[1])

Noch sei darauf hingewiesen, daß die Gedankengänge Husserls, die sich auf den Unterschied von Noësis und Noëma beziehen, in einer Richtung liegen, die der hier erörterten Doppelseitigkeit am Urteil verwandt ist.

Worin ist das Diskursive des Denkens begründet?

4. Wiederum (vgl. S. 482) tritt die Frage heran, wie es denn komme, daß unser Denken, um Bestimmtheit, Zusammengehöriges, Verbundenes zu erfassen, sich notwendig der Spannung und Spaltung in Subjekt und Prädikat bedienen müsse. Wie kommt es, daß unser Denken nicht geradezu, ohne sich nach dem Dualismus von Subjekt und Prädikat strecken zu müssen, ein Verbundenes in der Notwendigkeit des Zusammengehörens seiner Faktoren erfassen kann? Warum muß unser Denken alles, was es erkennen will, in ein relativ unbestimmtes Etwas und in ein bestimmend Hinzutretendes auseinandergehen lassen? Warum ist unser Denken auf die Form des „Diskursiven" angewiesen? Warum ist es außerstande, intuitiv seines Gegenstandes Herr zu werden?

Eine letzte Tatsache: das logische Gewißheitserlebnis.

Die Antwort kann nur lauten: wir stehen hier vor einer letzten Tatsache, vor einem nicht weiter zurückführbaren Denkerlebnis.

[1]) Lotze, Logik, S. 541, 551 ff. — In „Erfahrung und Denken" habe ich die Doppelseitigkeit am Urteil eingehender als in der vorliegenden Schrift behandelt.

Es ist nun einmal so, daß die Bestimmtheit von irgend Etwas für uns nur dadurch denknotwendig wird, daß diese Bestimmtheit in Subjekt und Prädikat, in ein relativ unbestimmtes Etwas und in ein dieses Etwas Bestimmendes, auseinandertritt. Das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit kommt für uns nur dadurch zustande, daß wir einen Schritt von dem Einen zu einem Anderen tun; genauer: nur dadurch, daß wir uns von einem relativ Unbestimmten zu seiner Bestimmtheit hinspannen. Nur im Abspalten der Bestimmtheit von dem jeweiligen Etwas und in dem Überwinden der hierdurch entstandenen Zweiheit wird uns denknotwendig gewiß, daß diese Bestimmtheit zu diesem Etwas gehört. Das in sich Verbundene muß dualistisch auseinandergehalten werden. Nur so wird uns die Zusammengehörigkeit der Faktoren logisch gewiß. Jedes Urteil ist ein Sichhinüberspannen über die Kluft von Subjekt und Prädikat. Nur in diesem Sichhinüberspannen entzündet sich die logische Gewißheit von der Zugehörigkeit der Bestimmtheit zu dem jeweiligen Etwas. Worauf wir also hier als auf ein Letztes stoßen, das ist die Art und Weise, wie allein unser Denken der Denknotwendigkeit gewiß zu werden vermag. Mit anderen Worten: es ist das Gewißheitserlebnis der Denknotwendigkeit, was sich in jenem dualistischen Verhältnis ausspricht.[1])

Es mag sein, daß ein absolutes, göttliches Denken diesen Dualismus nicht kennt, und daß die dualistische Streckung des Urteilens nur eine Schranke des endlichen und im besonderen des menschlichen Denkens bedeutet. Vielleicht müssen wir dem endlichen Denken eine unendliche, göttliche Vernunft überordnen und uns diese mit einem nicht-urteilenden, sondern intuitiv erfassenden Denken ausgestattet vorstellen. Doch gehört die Erörterung dieser Fragen nicht in die Erkenntnistheorie, sondern in die Metaphysik.

[1]) Auf das hier erörterte dualistische Verhältnis kommt Wundt von anderen Gesichtspunkten aus unter dem Namen des „Prinzips der Zweigliederung" zu sprechen. Er geht hierbei schließlich darauf zurück, daß unser apperzeptiver Gedankenverlauf einem Gesetze der Zweigliederung folgt (Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 55, 59, 149).

Viertes Kapitel.

Der Begriff als Denken des Allgemeinen.

Die Selbstgewißheitsaussagen betreffen nur Einzelnes.

1. Welcher Art sind denn nun die Denkinhalte, aus denen im Urteil Subjekt und Prädikat bestehen?

Zieht man die ausschließlich auf der Selbstgewißheit des Bewußtseins beruhenden, demnach nur sprachlich in die Form des Urteils gekleideten Aussagen, kurz gesagt: die Aussagen der reinen Erfahrung zur Vergleichung heran, so ergibt sich ein höchst beachtenswerter Unterschied. Sage ich kraft der reinen Erfahrung: dies ist rot, dieser Baum blüht, dieses Haus ist höher als jenes, dieses Gefühl ist stärker als jenes, so sind Subjekt wie Prädikat Bezeichnungen von Einzelnem, mag es sich als Empfindung, Anschauung, Gefühlserlebnis oder sonstwie darstellen. Auch die Wörter „höher" und „stärker" beziehen sich nur auf Einzelerlebnisse: beide Häuser vor mir sehend, beide Gefühle mir vergegenwärtigend mache ich eine Einzelerfahrung, die ich durch jene Komparative bezeichne. Natürlich kann es sich dabei auch um Einzelerinnerungen, Einzelphantasiebilder handeln. Aber auch wenn ich auf Grund der reinen Erfahrung sage: einige Bäume haben Laub, andere Nadeln, so hat diese Analyse lediglich den Sinn, daß bestimmte Bäume, die ich gesehen habe, und die ich zu einer unbestimmten Summe zusammenfasse, diese bestimmte Beschaffenheit, einzelne andere Bäume, die ich wahrgenommen habe und nun durch einen zusammenfassenden Ausdruck ungefähr andeute, eine andere Beschaffenheit zeigen. Alle Aussagen der reinen Erfahrung treffen immer nur Einzelnes. Das Einzelne hat oft eine unbestimmte, verschwimmende Gestalt; es geht zu einer ungefähren Summe zusammen. Aber es bleibt doch Einzelnes. Im dritten Kapitel des dritten Abschnittes (S. 66 f.) wurde hierüber ausführlich gehandelt.

Prädikatsbestimmtheit: stets allgemein.

Ganz anders im eigentlichen Urteil. Der die Stelle des Prädikats einnehmende Denkinhalt trägt nie den Charakter des Einzelnen, sondern ausnahmslos den des Allgemeinen. Wir können die Prädikatsbestimmtheit nicht anders denn als Allgemeines denken.

Von den Subsumtionsurteilen ist dies ohne weiteres einleuchtend. Aber auch wenn ich behaupte: dies schmeckt süß, so bedeutet

die Prädikatsbestimmtheit „süßschmecken“ keineswegs diese augenblicklich in meinem Empfinden vorkommende Geschmacksbeschaffenheit, sondern vielmehr diejenige allgemeine Beschaffenheit, die man mit dem Wort „süßschmeckend“ zu bezeichnen pflegt, und die sich in unbestimmt vielen Einzelfällen verwirklicht findet. Mit dieser allgemeinen Bestimmtheit trete ich determinierend an den Subjektsinhalt heran. Ebenso wenn ich etwa behaupte: dieser Schmerz ist unerträglich, so besagt die Prädikatsbestimmtheit „unerträglich“ keineswegs diese jetzt und hier vorkommende, so und nicht anders individualisierte Unerträglichkeit, sondern mein Denken erfaßt in dieser Prädikatsbestimmtheit diejenige allgemeine Bestimmtheit, die man sprachgebrauchsmäßig unter „unerträglich“ versteht. So auch, wenn ich sage: dies ist Fritz Müller, so bedeutet der Eigenname nicht etwa nur dieses Individuum in seinem Jetzt und Hier; sondern er bedeutet etwas, das sich auf alle verschiedenen Bestimmtheiten bezieht, die dieses Individuum in seinem Leben aufgewiesen hat, aufweist und aufweisen wird. Also: der Eigenname bedeutet ein Allgemeines; nämlich dieses Individuum in seiner Allgemeinheit. Aber auch ein Urteil von der Art wie „dieser rote Fleck ist dieser rote Fleck“ bildet keine Ausnahme. Denn das Prädikat „ist dieser Fleck“ bedeutet in Wahrheit „ist identisch mit sich“. Offenbar aber trägt das Identischsein mit sich den Charakter der Allgemeinheit. So ist also dasjenige, wodurch ein Subjektsinhalt denkend determiniert wird, in allen Fällen ein Allgemeines.

Abweisung eines Einwandes.

Aber man meint doch, so wird entgegnet, mit dem Prädikate in den angeführten Beispielen ein Individuelles.[1]) Dies ist zweifellos richtig. Lipps weist auf Beispiele hin wie „er starb unter diesen bestimmten Umständen dort und dann“. Mit solchen Sätzen ist in der Tat so bestimmt wie möglich ein räumlich und zeitlich festgelegtes Individuelles gemeint. Indessen der Einwurf verschwindet, sobald man auf einen gewissen Unterschied achtet. Ich habe mit meiner Behauptung nicht die Frage im Auge, was wir mit dem Urteil als Erkenntnisakt meinen, was dieser ganze Erkenntniszusammenhang, der das Urteil bildet, be-

[1]) Sigwart, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 67. Theodor Lipps in der Besprechung von „Erfahrung und Denken“, wo ich diese Ansicht bereits vertreten habe (in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 1886, S. 389).

sagt. Der Sinn des Urteils als Erkenntnisaktes geht zweifellos in dem angeführten Falle auf ein Individuelles. Was dagegen für mich in Frage steht, betrifft lediglich die Prädikatsbestimmtheit, also nicht den Sinn des Erkenntnisaktes, sondern nur den Sinn des determinierenden Denkinhalts, den Sinn also eines Mittels, mit dessen Hilfe sich der Sinn des ganzen Urteils allererst herstellt. Wenn ich sage: er wohnt jetzt hier, so wird freilich so bestimmt wie möglich ein individuell zugespitztes Geschehen festgelegt. Aber die Prädikatsbestimmtheit als solche hat, wenn „wohnen", „jetzt" und „hier" als das Prädikat ausmachend angesehen wird, doch die mit den Wörtern „wohnen", „jetzt" und „hier" verbundene allgemeine Bedeutung. Das Urteil als Erkenntnisakt bezieht die allgemeine Bedeutung der Prädikatsbestimmtheit auf den vorliegenden individuellen Fall; es individualisiert die in der Form der Allgemeinheit bestehende Prädikatsbestimmtheit. So verschwindet das Scheinbare, das jener Einwurf zunächst besitzt.

Subjektsinhalt: in vielen Fällen ein Allgemeines.

2. Hinsichtlich des Subjektsinhaltes liegt die Sache etwas anders. Ohne weiteres ist klar, daß überall, wo von einer Gattung, einer Regel, einem Gesetz, einer Ähnlichkeit, einer Einheitlichkeit etwas ausgesagt wird, der Subjektsinhalt den Charakter des Allgemeinen trägt. Der Fink ist ein Singvogel; Reichtum macht nicht glücklich; der Pythagoreische Lehrsatz ist leicht zu fassen; das römische Recht ist eine bewundernswerte Schöpfung; die Ähnlichkeit zwischen beiden Schwestern ist überraschend: in allen diesen Sätzen steht das Subjekt im Zeichen der Allgemeinheit. Aber auch wo ein Individuelles in seiner Wesenheit erfaßt wird und in diesem Sinne das Subjekt eines Urteils bildet, ist das Subjekt durch Allgemeinheit charakterisiert. Denn das Wesenhafte deckt sich nicht mit der augenblicklichen individuellen Zugespitztheit, sondern ist das Sichgleichbleibende, das allen wechselnden Bestimmtheiten innewohnt. Wenn ich behaupte: Karl ist geduldig und damit meine, daß Karl nicht nur in der jetzigen Lage Geduld zeigt, sondern seinem Wesen nach geduldig ist, so bedeutet der Eigenname nicht etwa nur den jetzt und hier wahrnehmbaren Karl, sondern das in allen möglichen wechselnden Bestimmtheiten Karls Gleichbleibende: zu diesem Gleichbleibenden gehört auch die Geduld.

In anderen Fällen ist der Subjektsinhalt ein Einzelnes.

Anders dagegen liegt die Sache, wenn ich etwa behaupte: dieses Ei schmeckt faul, oder: dieser Ton ist unrein. Hier besagt das Subjekt kein Allgemeines; der Subjektsinhalt ist hier geradezu ein Individuell-Bestimmtes: dieses dem Gesicht und Geschmack sich jetzt und hier darbietende Ei, dieser dem Gehör soeben gegebene Ton. Das Denken nimmt diese Einzelgegebenheit auf, erkennt sie an, stellt sie behufs denkender Bearbeitung vor sich hin, drückt ihr gleichsam den Stempel des für es Geltenden auf. In allen derartigen Fällen ist das Subjekt eine Empfindung, Anschauung, überhaupt ein Erlebnis, das sich das Denken aneignet und als seinen Inhalt anerkennt; also jedenfalls ein Etwas mit dem Charakter der Einzelheit. Zwar ist auch in solchen Fällen am Subjekt das Allgemeine beteiligt. Wenn ich urteile: dieser Ton ist unrein, so ist der gegenwärtig gegebene Sinneseindruck freilich als Ton bestimmt, also mit dem Gepräge des Allgemeinen versehen. Allein der Subjektsinhalt besteht hier keineswegs in dem Allgemeinen. Vielmehr bildet den Subjektsinhalt hier geradezu die vom Denken aufgenommene und anerkannte Einzelgegebenheit. Das Allgemeine befindet sich zum Subjektsinhalte in dienender Stellung. Man darf nicht sagen: das Subjekt ist ein Allgemeines, bedeutet ein Allgemeines, besteht in einem Allgemeinen. Vielmehr hat das Subjekt sein Sein, Bedeuten, Bestehen in einem das Gepräge der Einzelheit tragenden Inhalt. Das Allgemeine ist hier nur Mittel und Werkzeug zur Erfassung des das Subjekt bildenden Einzelinhalts.

Zusammenfassung.

Der Sachverhalt hinsichtlich des Subjektsinhaltes ist sonach der, daß in einem Teil der Urteile das Subjekt in einem vom Denken angeeigneten Einzelinhalt besteht (werde er nun durch Empfinden und Wahrnehmen oder durch Erinnern und Phantasie oder durch Fühlen oder irgendeine andere Art des Erlebens dargeboten), während in einem anderen Teil der Urteile das Subjekt geradezu ein Allgemeines ist. Es versteht sich von selbst, daß der erste Fall auch dort vorliegt, wo das Subjekt in einer Vereinigung von mehreren Einzelnen besteht. Sätze also wie: einige Häuser sind abgebrannt, alle Bäume des Gartens blühen, ein Haufen Äpfel wurde gestohlen, die Schlacht war blutig, fallen gleichfalls unter den ersten Typus. Man kann beide Urteilstypen einander als Urteile mit Einzelcharakter und als Urteile mit All-

gemeinheitscharakter gegenüberstellen. Doch muß man dabei bedenken, daß dieser Unterschied mit der üblichen Einteilung in singuläre, partikuläre und universale Urteile rein nichts zu schaffen hat.

Faßt man das über den Subjekts- und Prädikatsinhalt Dargelegte zusammen, so ergibt sich: es gibt kein Urteil, das nur aus individuellen Inhalten bestünde. Jedes Urteil vollzieht sich im Element des Allgemeinen; und zwar mindestens insofern, als die Prädikatsbestimmtheit allgemeiner Art ist.[1])

Begriff: das gedachte Allgemeine.

3. Das denkend erfaßte Allgemeine nennen wir, wenn sein Gebildcharakter bezeichnet werden soll, Begriff. Der Begriff gehört nur dem Denken, nicht dem bloßen Vorstellen an. Etwas dem Allgemeinen Verwandtes kommt auch auf der Stufe des Vorstellens vor: das Gemeinsame. Das Vorstellen vom Gemeinsamen ist vom Begriffe streng zu scheiden. Das Allgemeine wird immer nur gedacht. Hierüber habe ich mich näher zu erklären.

Zusammenrinnen ähnlicher Einzelwahrnehmungen.

Ich nehme an: ich habe noch nie einen Neger gesehen, weder in Wirklichkeit noch in Abbildung; auch habe ich noch nie gehört, daß es so etwas wie einen Neger gibt; und nun sehe ich zum erstenmal einen Neger. Hier liegt folgender Bewußtseinsbefund vor: ein bestimmter Neger als Wahrnehmungsinhalt und im Anschluß hieran ein entsprechender Erinnerungsinhalt. Ich nehme weiter an: bald darauf sehe ich ein zweites und drittes Mal einen Neger, und zwar jedesmal einen anderen. Und ich füge die Annahme hinzu: nach dem Sehen des dritten Negers liege der Tatbestand vor, daß meinem Bewußtsein drei Erinnerungsbilder von drei verschiedenen Negern gegenwärtig sind; und hiermit sei alles, was mein Bewußtsein als Folgeerscheinung der drei Negerwahrnehmungen aufweist, erschöpft. Bei einem solchen Tatbestande ist das Vorstellen schlechterdings nicht auf irgendwelche gemeinsame Züge an den drei Negern gerichtet. Es sind lediglich drei Einzelvorstellungen vorhanden. Ich lasse jetzt eine weitere Annahme hinzutreten: die drei Einzelvorstellungen rinnen, nebstdem daß sie als einzelne verschiedene In-

[1]) Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2 (1901), S. 166: Ohne allgemeine Bedeutungen läßt sich „überhaupt keine Aussage, also auch keine individuelle, vollziehen".

halte in meinem Bewußtsein bestehen bleiben, zu einem mehr oder weniger unbestimmten, schwebenden, sich verschiebenden Gesamtbilde zusammen. Es entsteht auf Grund der drei Erinnerungsinhalte ein gewisses Vorstellungsschema eines Negers. Auch bei diesem Bewußtseinsbefunde kann von einem Gerichtetsein des Vorstellens auf gemeinsame Züge oder Eigenschaften keine Rede sein. Das zusammengeronnene Gesamtbild „Neger" ist ein Einzelnes geradeso wie der wahrgenommene Einzelneger. So wahr eine verschwommene, in unbestimmten Grenzen schwankende Individualität eben doch ein Individuelles ist, so wahr trägt auch der auf Grund von drei Negerwahrnehmungen zustande gekommene Gesamteindruck eines Negers das Gepräge des Individuellen.

Wesentlich neue Bewußtseinshaltung: Vorstellen des Gemeinsamen.

Ganz anders stellt sich der Sachverhalt dar, wenn ich mich unterscheidend und vergleichend auf die drei Einzelinhalte richte. Eine wesentlich neue Bewußtseinshaltung tritt hiermit ein: das Vorstellen hat sich vom Einzelnen abgelöst und zielt auf das Gemeinsame als solches hin. Nicht ein Zusammenschmelzen des Einzelinhalts zu einem Schematisch-Individuellen ist jetzt das Ergebnis; sondern eine wesenhafte Neubildung hat sich herausgearbeitet. Das Individuelle ist verleugnet. Der reine Gegensatz: das durch gänzliches Freisein vom Individuellen charakterisierte Gemeinsame steht vor dem Bewußtsein.

Ein weiterer Schritt: Denken des Gemeinsamen.

Hiermit ist aber noch nicht das Denken des Gemeinsamen erreicht. Der Vorstellung vom Gemeinsamen fehlt der Charakter der Notwendigkeit, des Zusammenhanges. Die gemeinsamen Merkmale bilden für das Vorstellen eine bloße Summe, einen Haufen, ein Aggregat. Wird dagegen das Gemeinsame vom Denken erfaßt, so wird aus dem Haufen ein notwendig aufeinander Bezogenes, ein Zusammengehöriges, ein gegliedertes Ganzes. Damit ist zugleich gegeben, daß die gemeinsamen Faktoren das Gepräge vollkommen genauer Bestimmtheit tragen. Sie heben sich vollständig genau voneinander ab; alles Schweben und Schillern ist ausgeschlossen. Das Vorstellen vom Gemeinsamen kann in allen möglichen Graden von Unbestimmtheit auftreten. Mit dem Denken des Gemeinsamen ist jede Art von Unbestimmtheit unverträglich.

Hiermit ist das Allgemeine und der Begriff erreicht.

Auf diese Weise ist aus dem Gemeinsamen das Allgemeine entstanden. Ich wenigstens will beide Ausdrücke so auseinander-

halten, daß das bloße Vorstellen auf das Gemeinsame, das Denken auf das Allgemeine gerichtet ist. Das Allgemeine ist das durch das Gepräge der Denknotwendigkeit auf eine höhere Stufe gehobene Gemeinsame. Das auf diese Weise entstehende Denkgebilde pflegt man Begriff zu nennen. Dem Denken des Allgemeinen entspricht der Gebildcharakter des Begriffs.

Die Bestimmtheit und Gegliedertheit des Begriffs will ich im folgenden Kapitel ins Auge fassen. Jetzt sehe ich von diesen Folgeerscheinungen des Allgemein-Charakters der Begriffe ab. Ich lenke die Aufmerksamkeit jetzt lediglich auf das Denken des Allgemeinen als solchen.

Einwand von den Individualbegriffen her.

4. Auf einen Einwand ist hier Rücksicht zu nehmen. Man kann auf die Individualbegriffe hinweisen: in der Tatsache der Individualbegriffe liege eine schlagende Widerlegung der Ansicht, die das Wesen des Begriffs in das Denken vom Allgemeinen setzt. Schon vorhin (S. 499), als von der Prädikatsbestimmtheit die Rede war, ist die Bedeutung der Individualbegriffe in das rechte Licht gesetzt worden. Der Individualbegriff bedeutet keineswegs eine punktartige Heraushebung des Individuums aus dem Entwicklungsverlaufe und aus der Vielheit der gleichzeitigen Äußerungen und Eigenschaften. Wenn ich etwa die Begriffe von Sonne, Rigi, Friedenseiche zu Leipzig, Bucephalus, Alexander dem Großen, Kölner Dom, Schlacht bei Sedan bilde, so meine ich das Wesenhafte, Bleibende, das sich in allen zeitlichen Veränderungen und räumlichen Verschiebungen, in aller Vielheit der Eigenschaften und Äußerungen (soweit bei den gebrauchten Beispielen sinngemäß von „Äußerungen“ die Rede sein kann) hindurcherhält. Macht man Ernst mit dem Hic et Nunc, überhaupt mit der absolut spitzen Zusammenziehung ins Individuelle, mit der absoluten Einzigkeit, so sagt man sich sofort: hiervon läßt sich kein Begriff fassen; die Einzigkeit ist für den Begriff unzugänglich, unberührbar. Aber bildet das zeitlos Individuelle nicht wenigstens eine Ausnahme? Also etwa der Begriff von Gott oder der Weltseele? Unbefangen betrachtet führt der Begriff von Gott, Weltseele, Vorsehung und dergleichen stillschweigend immer den Nebengedanken mit sich, daß Gott, Weltseele, Vorsehung sich vielfältig äußern, und daß das durch alle zahllosen Äußerungen gleichermaßen Hindurchgehende bezeichnet sein solle. Gehört Liebe oder Seligkeit

zum Begriff Gottes, so meint man damit, daß allem, was von Gott ausgeht, Liebe und Seligkeit gleichbleibend zugrunde liegt.

Auch der Individualbegriff besteht in der Form des Allgemeinen.

So bewegen sich also auch die Individualbegriffe in der Form des Allgemeinen. Individualität kommt ihnen nur insofern zu, als das Allgemeine, das sie bezeichnen, die Eigentümlichkeit hat, daß das Viele, worauf es sich bezieht, innerhalb einer einzigen Individualität zu finden ist. Vergleicht man den Begriff „Mensch" mit dem Begriff „Sokrates", so besteht der Unterschied darin, daß das Viele, dem der allgemeine Inhalt „Mensch" zugehört, in der Form vieler Einzelmenschen vorhanden ist, das Viele dagegen, dem der allgemeine Inhalt „Sokrates" zugehört, nicht in der Form vieler Sokratesse existiert, sondern in den vielen Erscheinungsweisen vorliegt, in die sich der einzige Sokrates zerlegt. Wird daher von Individualbegriffen gesprochen, so ist dies nur in relativem Sinne zu verstehen. Das Allgemeine der Individualbegriffe spielt sich innerhalb einer einmaligen Individualität ab.

Rickert.

Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß sich der Gegensatz, in den Rickert die „allgemeinen" und die „individuellen Begriffe" bringt, wenn man dem Wesen des Begriffs auf den Grund geht, nicht halten läßt. Ich will keineswegs leugnen, daß dem von Rickert betonten Gegensatz eine bedeutende Wahrheit zugrunde liegt. Das Individuum mit seiner Einmaligkeit bedingt zweifellos eine wesentlich andere Einstellung des Denkens als das Gesetz mit seiner Allgemeinheit. Allein man darf diesen Gegensatz nicht derart verschärfen, daß in ihm ein letzter, absoluter logischer Gegensatz gesehen wird. Nach Rickert ist es der tiefste Gegensatz, den es überhaupt auf dem Gebiete des Wissens geben kann. Wenn Rickert Cäsar, den dreißigjährigen Krieg, die Entstehung der Rittergüter, die Zerstörung Lissabons durch das bekannte Erdbeben als Beispiele für individuelle Begriffe anführt, so ist doch wohl klar, daß er damit nicht meint ein aus den genannten geschichtlichen Tatsachen herausgehobenes punktartiges Jetzt und Hier, sondern das Wesenhafte, das in der Mannigfaltigkeit der Augenblickserscheinungen, aus denen jene geschichtlichen Tatsachen bestehen, zutage tritt. Es ist also ein Allgemeines, das den nächsten Inhalt dieser geschichtlichen Begriffe bildet.[1])

[1]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl., S. 265 ff., 271, 293, 371, 377 und oft.

Gegnerschaft gegen das Allgemeine als Wesen des Begriffs.

5. Die moderne Logik ist geneigt, aus dem Wesen des Begriffs den Faktor der Allgemeinheit auszuschalten. In der Regel zeigen sich mit diesem irrigen Bemühen richtige Einsichten in die Aufgabe des Begriffs verbunden: insbesondere wird der logische Zusammenhang, den der Begriff in sich schließt, nachdrücklich in den Vordergrund gestellt. Zugleich aber wird übersehen, daß die dem Begriff zugewiesene Aufgabe, logischen Zusammenhang zu erzeugen, nur unter der Voraussetzung erfüllbar ist, daß sich der Begriff in der Form des Allgemeinen bewegt. So setzt Wundt das „Merkmal des logischen Zusammenhangs der Begriffe" geradezu an die Stelle der „Begriffsallgemeinheit".[1]) Sigwart findet das Unterscheidende der Begriffe in der „festen Begrenzung und sicheren Unterscheidung" und demgemäß in der „für alle Denkenden gleichen Ordnung ihres mannigfaltigen Vorstellungsgehaltes".[2]) Für Theodor Lipps ist der Begriff die konstante und allgemeingültige Herauslösung bestimmter Elemente aus dem Vorstellungsgewebe, in dem unser Bewußtsein abläuft.[3]) Man kann diesen und ähnlichen Äußerungen moderner Logiker zustimmen und ist darum doch nicht im entferntesten genötigt, dem Begriff den Charakterzug der Allgemeinheit zu nehmen. Wenn die Wesensbestimmtheit des Begriffs in der Weise der angeführten Logiker aufgefaßt wird, so liegt darin schlechterdings nichts von einer Widerlegung der Ansicht, daß sich der Begriff im Element des Allgemeinen vollziehe. Ja, diese Frage wird durch jene Auf-

[1]) Wundt, Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 99. Die Allgemeinheit als Merkmal des Begriffs nimmt Wundt stets in dem Sinne, daß der Begriff das Seiende in Gattungen und Arten einzuteilen habe, daß also auf Über- und Unterordnung ausgegangen werde. Diese der Begriffsallgemeinheit mit Unrecht gegebene Deutung bestimmt Wundt, die Allgemeinheit als zum Wesen des Begriffs gehörig abzulehnen.

[2]) Sigwart, Logik, Bd. 1, 4. Aufl., S. 330 ff. Wie ich schon in „Erfahrung und Denken" hervorgehoben habe (S. 324 f.), bestehen die Bestimmungen Sigwarts durchaus zu Recht; nur wird durch sie das Denken des Allgemeinen keineswegs als grundlegend für das Wesen des Begriffs ausgeschlossen.

[3]) Lipps, Logik, S. 124 ff. Ähnlich heißt es bei Rudolf Eisler, daß der Begriff die einheitliche Zusammenfassung einer Reihe in bestimmten Beziehungen zueinander stehender Merkmale eines Gegenstandes ist, und daß er das „Wesen" der Gegenstände konstituiert (Handwörterbuch der Philosophie, 1913; S. 86).

fassungen nicht einmal berührt. So ist denn beides miteinander durchaus verträglich. Wenn sich der Begriff als Denken vom Allgemeinen vollzieht, so kann von ihm doch zugleich alles das gelten, was die genannten Logiker als Wesen des Begriffs hinstellen. Ja, es wird sich im nächsten Kapitel zeigen, daß die Weiterführung des Begriffs in der von jenen Logikern bezeichneten Richtung nichts anderes als eine Ausbildung des Allgemeinheitscharakters des Begriffes ist.

Das Medium des Allgemeinen: ein logisch Letztes.

Warum aber, so kann man hier schließlich fragen, ist denn der Begriff unablösbar an das Allgemeine gekettet? Wie kommt es, daß sich das Denken immer im Allgemeinen als seinem Element bewegen muß? Hierauf ist zu antworten, daß logisch notwendiges Verknüpfen nur im Element des Allgemeinen möglich ist. Wir sind hier wiederum (vgl. S. 496) bei einem schlechtweg Letzten angelangt. Denknotwendigkeit ist nun eben einmal nicht anders vollziehbar als in der geistigen Luft des Allgemeinen.

Zwischen zwei Einzelinhalten (etwa zwischen zwei Wahrnehmungs- oder Erinnerungsinhalten) vermögen wir keinen notwendigen Zusammenhang, keine logische Zusammengehörigkeit zu denken. Assoziieren können wir wohl zwei Einzelinhalte, nicht aber sie innerlich binden. Zu diesem Zwecke müssen wir das Einzelne von der Seite des Allgemeinen auffassen, es zum Allgemeinen gleichsam entstofflichen. Erst das Medium des Allgemeinen öffnet die Denkinhalte logisch gegeneinander, macht sie gegeneinander logisch flüssig. Schlechtweg Einzelnes verhält sich gegeneinander spröde, logisch beziehungslos. In einem göttlichen Verstande mag es sich hiermit anders verhalten. Der menschliche Verstand würde mit seinen Inhalten logisch nichts anzufangen wissen, wenn er nur über Einzelinhalte verfügte.

Die dem Begriff entsprechende Bewußtseinsverfassung.

6. Die Frage, die jetzt entsteht, lautet: was geht im Bewußtsein vor, wenn wir Allgemeines denken? Welche Bewußtseinsverfassung entspricht dem Begriff? Welchen Inhalt entdecken wir in unserem Bewußtsein, wenn wir uns denkend dem Allgemeinen zuwenden? Und was ist das Eigentümliche der Bewußtseinsform, wenn wir Allgemeines denken? An der Bewußtseinsverfassung, die wir suchen, wird eine Seite als Inhalt, eine andere als Bewußtseinsweise, als Bewußtheit (vgl. S. 117), ich darf auch sagen: als Bewußtseinsform zu unterscheiden sein.

Nominalismus: Hobbes.

Es bedeutete einen großen Fortschritt in der Klärung dieser Frage, als man sich sagte, daß Begriffe als Begriffe überhaupt nicht in unserem Bewußtsein anzutreffen seien, sondern daß wir die Begriffe nur in der Form von Wörtern besitzen. So roh, ja barbarisch diese Ansicht auch sein mag: es liegt ihr doch die richtige Einsicht zugrunde, daß Begriffe unserem Bewußtsein niemals unmittelbar gegenwärtig sind. Faßt man den Bewußtseinsinhalt ausschließlich in der Weise des Wahrnehmungs-, Erinnerungs-, Phantasieinhaltes auf, so findet sich im ganzen Umfange des Bewußtseinsinhaltes in der Tat nichts, was als Begriff bezeichnet werden könnte. Diese richtige Erkenntnis vergröberte sich dahin, daß überhaupt der Besitz von Begriffen dem Bewußtsein abgesprochen und den Wörtern diejenige Leistung zugeschrieben wurde, die sonst als Leistung der Begriffe zu gelten pflegte. So lehrte Hobbes, daß das Allgemeine weder in der Natur der Dinge, noch als Vorstellung in uns vorhanden sei, sondern ausschließlich als sprachlicher Laut bestehe. Vernunft sei nichts anderes als ein Rechnen mit Wörtern. Die Wahrheit sei eine willkürliche Schöpfung des Menschen, sofern er mit Wort und Sprache begabt sei. Die Wahrheit bestehe in der Verknüpfung von Namen.[1])

Berkeley.

Von Berkeley wurde dann ein weiterer, geradezu entscheidender Gesichtspunkt geltend gemacht. Er sah sein Bewußtsein mit Späherblick daraufhin an, was in ihm sich begebe, wenn sich die Absicht, das Allgemeine dem Bewußtsein gegenwärtig zu machen, verwirklichen wolle. Er fand, daß dann der Vorstellungsinhalt dem Bewußtsein in Nichts zerrinne. Den Begriff „Dreieck" beispielsweise wirklich zu bilden, sei unmöglich; denn man müßte sich dann ein Dreieck vorstellen, das weder schief-, noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch ungleichseitig, sondern dies alles und zugleich nichts von diesem sei. Eine so wunderbare Fähigkeit der Abstraktion bekennt Berkeley spöttisch nicht zu besitzen. Seine Kritik läuft daher darauf hinaus, daß wir nur Einzelvorstellungen besitzen, und daß das Allgemeine für uns nur insofern bestehe, als eine bestimmte Einzelvorstellung von uns als Vertreterin aller übrigen Einzelvorstellungen angesehen werde,

[1]) Hobbes: Veritas in dicto, non in re consistit (De corpore, 1. Teil, 3. Kapitel, § 7 und 8).

die mit ihr in den in Betracht gezogenen Merkmalen übereinstimmen.[1])

Inwieweit Berkeley recht hat.

Zweifellos hat Berkeley darin recht, daß wir ein Allgemeines als einen uns unmittelbar gegenwärtigen, unmittelbar aufweisbaren, geradezu vor uns stehenden Bewußtseinsinhalt nicht besitzen. Sobald wir den Versuch machen, uns ein Allgemeines in derselben Gegenwärtigkeit, mit der die Wahrnehmungen, Erinnerungsvorstellungen, Phantasiegebilde vor unserem Bewußtsein stehen, vor das Bewußtsein zu bringen, stehen wir vor einer baren Unmöglichkeit: entweder geraten wir in Einzelvorstellungen hinein (mögen sie auch noch so unbestimmt sein), oder wir sehen uns vor das reine Nichts gestellt. Was Berkeley gezeigt hat, ist sonnenklar: sich einen Ton, der weder laut noch leise, weder hoch noch tief ist, dem auch jedwede Klangfarbe fehlt, vorzustellen, ist unmöglich.

Das Allgemeine: zum Besitzstand unseres Bewußtseins gehörend.

Nichtsdestoweniger wäre es voreilig, daraus mit Berkeley zu schließen, daß Allgemeines für unser Bewußtsein nur in der Form der Stellvertretung durch Einzelvorstellungen bestehe; geschweige denn daß mit Hobbes die Wörter als die Stellvertreter des Allgemeinen anzusehen wären. Besäßen wir wirklich nur Vorstellungen von Einzelnem, so könnten wir ja unser Denken nimmermehr auf Allgemeines richten. Wir würden dann eben mit unserem Bewußtsein ganz in Einzelvorstellungen aufgehen und gar nicht auf den Gedanken des Allgemeinen verfallen. Nun ist es aber eine unableugbare Tatsache, daß wir Allgemeines ins Auge fassen, auf Allgemeines hinzielen, unsere Denkarbeit im Elemente des Allgemeinen vollziehen. So wahr diese Tatsache feststeht, so richtig ist es auch, daß das Allgemeine zum Besitzstande unseres Bewußtseins gehört. Indem wir Allgemeines denken, sind wir eben des Allgemeinen mächtig, umschließen wir das Allgemeine in unserem Bewußtsein. Indem wir Begriffe bilden, in Begriffen urteilen, in Begriffen wissenschaftlich arbeiten, wird hierdurch unmittelbar bezeugt, daß Begriffe als Begriffe in unserem Be-

[1]) Berkeley in der Einleitung der Principles of human knowledge. Ähnlich nominalistisch denkt J. St. Mill: die allgemeinen Sätze stammen aus einem glücklichen Kunstgriff der Sprache; sie sind eine in einer Art Schnellschrift abgefaßte Angabe bestimmter Tatsachen (System der deduktiven und induktiven Logik; übersetzt von Gomperz [1872]; Bd. 1, S. 193 f., 200).

wußtsein bestehen. Wären wir wirklich begriffsblind, so könnten wir auch nicht unser Denken auf Begriffe lenken.

Die Stellvertretungs-Ansicht.

Die Redeweise von der Stellvertretung der Begriffe durch Einzelvorstellungen oder gar durch Wörter ist im Grunde gedankenlos. Sie führt implizite und verschwiegen dasjenige ein, was sie ausdrücklich überflüssig machen will. Eine Stellvertretung des Allgemeinen in uns durch Einzelvorstellungen besagt eben doch, daß wir, wenn auch in engster Anlehnung an die Einzelvorstellung als an den Kern des Vorganges, das Allgemeine vor unser Bewußtsein zu bringen imstande sind. Das Sichrichten des Bewußtseins auf das Allgemeine als solches bleibt dem Bewußtsein trotz aller Stellvertretung durch Einzelvorstellungen keineswegs erspart.[1])

Das Bewußtsein erfaßt das Allgemeine.

7. Es ist also unbestreitbar: das Bewußtsein richtet sich auf das Allgemeine, erfaßt es, bemächtigt sich seiner, arbeitet mit ihm. Und zwar kommt es an das Allgemeine nicht etwa nur ungefähr und unbestimmt heran, sondern es erfaßt das Allgemeine in vollkommen bestimmter und genauer Weise, wie die Begriffe der strengen Wissenschaft beweisen. Aber daneben bleibt doch der Tatbestand bestehen, daß wir Allgemeines und Begriffe unserem Bewußtsein nicht zur unmittelbaren Gegebenheit bringen können. Eine „Vorstellung" vom Allgemeinen gibt es nicht.

Zwei wesentlich verschiedene Bewußtseinshaltungen.

Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen: wir sollen das Allgemeine erfassen können, und doch soll es unmöglich sein, das Allgemeine vorzustellen, es uns unmittelbar gegenwärtig zu machen. Wie klärt sich dieser scheinbare Widerspruch auf? Wir brauchen nur auf unsere Bewußtseinshaltung genau aufzumerken, und sofort zeigt es sich, daß es sich hierbei um zwei wesentlich verschiedene Haltungen oder Einstellungen unseres Bewußtseins handelt. Das Verhältnis unseres Bewußtseins zu seinem Inhalte ist doppelter Art.

Das Haben und das Hinzielen.

Entweder ist dem Bewußtsein sein Inhalt unmittelbar gegenwärtig; es findet ihn unmittelbar vor; es braucht nur

[1]) Vgl. hierzu die eindringende, an schlagender Widerlegungskraft unüberbietbare Kritik, der Husserl in dem 2. Bande der Logischen Untersuchungen Berkeley unterwirft (2. Aufl., S. 153 ff., 169 ff.). Auch Messer gibt eine zutreffende Kritik der Theorie Berkeleys (Empfindung und Denken [1908], S. 130 ff.).

hinzusehen, nur eine schlichte Blickwendung zu vollziehen, und es sieht den Inhalt vor sich ausgebreitet. So verhält es sich im Wahrnehmen, im Erinnern, im phantasiemäßigen Vorstellen. Hier liegt überall ein einfaches Haben des Inhalts vor. Oder aber das Bewußtsein ist eines Inhalts nicht in der Weise des einfachen Habens inne, sondern in der Weise des im Sinne Habens, in der Weise eines über das unmittelbare Gegenwärtigsein hinauszielenden Erfassens. Hier ist, um des Inhalts inne zu werden, eine andere Blickwendung vonnöten: ein Hindurchblicken in eine gleichsam entfernte Bewußtseinsschicht, ein Hineinblicken in eine für das einfache Haben unzugängliche Bewußtseinstiefe. Der Inhalt kann hier nicht an die Oberfläche des Bewußtseins gebracht werden. Es liegt auch hier also ein wirkliches Erfassen vor; der Inhalt bleibt nicht etwa in unerreichbarer Ferne. Aber es ist ein Erfassen in der Weise des Implizite, nicht des Explizite. Der Inhalt ist gleichsam eingewickelt in das Bewußtsein, er ist versteckt in die Tiefe des Bewußtseins. Hierhin hat das Bewußtsein zu zielen und ihn zu fassen.

Nochmals Abweisung der Stellvertretungs-Ansicht.

Was hiermit beschrieben ist, trifft beim Begriff als dem Denken des Allgemeinen zu. Indem wir mit Begriffen arbeiten, erleben wir ununterbrochen, was ich hier zu beschreiben versucht habe. Es gilt nur sich darauf zu besinnen, was wir im „Allgemeinheitsbewußtsein", wie sich Husserl ausdrückt, erfassen. Mögen auch bestimmte oder unbestimmte individuelle Vorstellungen dem Bewußtsein, wenn es begrifflich denkt, vorschweben (etwa ein rechtwinkliges Dreieck oder ein zwischen gewissen Grenzen hin- und herschwankendes Dreiecksschema): diese individuellen Vorstellungen sind doch keineswegs das, was wir denken, was wir im Sinne haben. Diese individuellen Vorstellungen mögen unserem Denken einen Halt bieten, ihm zur Krücke dienen; aber erspart wird dadurch dem Denken nicht im mindesten die Aufgabe, geradezu auf das Allgemeine loszuzielen und es zu erfassen. Schon vorhin, gelegentlich Berkeleys, war davon die Rede. Sieht man in der individuellen Vorstellung eine Stellvertretung, einen Ersatz für das Allgemeine: so ist dies eine die Sachlage verschleiernde Ausflucht. Es wird dadurch der Schein erweckt, als ob wir in der individuellen Vorstellung schon des Allgemeinen habhaft würden, ohne uns auf dieses selbst richten zu müssen. In Wahrheit aber schließt die Stellvertretung dies ein, daß wir beim Haben

der stellvertretenden Vorstellung zugleich dasjenige erfassen, dessen Stelle sie vertritt; und dies ist eben das Allgemeine als solches.

Allgemeinere Bedeutung der Bewußtseinsweise des Hinzielens.

Es ist nicht das erste Mal, daß wir auf den Gegensatz zum einfachen Haben eines Bewußtseinsinhaltes, zum Hinsehen des Bewußtseins auf das unmittelbar vor ihm Stehende, oder positiv gesprochen: auf das Erfassen in der Weise des im Sinne Habens, in der Weise des Hinzielens stoßen. Das ganze Denken fällt unter diesen Gesichtspunkt. Wir haben gesehen: das Denken des Transsubjektiven — und mit der Richtung auf das Transsubjektive ist der Erkenntnischarakter des Denkens wesenhaft bezeichnet — ist kein einfaches im Bewußtsein Haben des Gegenstandes; sondern des Transsubjektiven wird das Denken immer nur in der Weise des im Sinne Habens, in der Weise des Hinzielens gewiß. So trägt das Denken in beiderlei Hinsicht: sowohl indem es das Transsubjektive erschließt, wie auch indem es sich hierfür des Allgemeinen, des Begriffs bedient, den Charakter der verwickelten Bewußtseinshaltung. In beiderlei Hinsicht ist das Bewußtsein auf ein Fernes gerichtet, das trotz seiner Ferne mit Gewißheit erfaßt wird.

Das Denken als Intendieren.

Wenn ich das Denken des Transsubjektiven als ein intentionales Verhalten des Bewußtseins — das Wort „intentional“ mit Nachdruck genommen — bezeichnete (S. 169), so paßt dieser Ausdruck auch auf das Denken des Allgemeinen. Und auch der von dem Transsubjektiv-Gerichtetsein des Denkens am meisten gebrauchte Ausdruck: das „Meinen“ läßt sich auf das Denken des Allgemeinen ohne weiteres anwenden. Wir finden das Allgemeine nicht als unmittelbar Gegenwärtiges in unserem Bewußtsein vor; aber darum fehlt es doch keineswegs in unserem Bewußtsein; vielmehr besitzen wir es in der Weise des Meinens. Sobald wir uns darauf besinnen, was beim Denken des Allgemeinen in uns vorgeht, werden wir des Allgemeinen als des von uns Erzielten oder Gemeinten inne. So sehen wir also, daß die verwickeltere Art der Bewußtseinshaltung — das Intendieren oder Meinen — dem Denken sowohl nach seiner objektiven wie nach seiner subjektiven Seite zukommt: das Denken ist ein Intendieren in seinem Gerichtetsein auf das Transsubjektive und in dem Handhaben des Allgemeinen.

Unterschied zwischen den beiden Arten des Intendierens.

Doch darf anderseits der Unterschied nicht übersehen werden, der zwischen dem Intendieren des Transsubjektiven und dem

Intendieren des Allgemeinen besteht. In der ersten Hinsicht ist das Intendieren oder Meinen ein Gerichtetsein der Gewißheit auf einen Gegenstand, der nie vor das Bewußtsein gebracht werden kann, der immerdar ein Jenseits des Bewußtseins bleibt. Die „Ferne" bedeutet hier das Entrücktsein ins Transzendente. In der zweiten Hinsicht richtet sich das Intendieren auf einen bewußtseinsimmanenten Inhalt. Das Allgemeine gehört dem Besitz des Bewußtseins an. Hier bedeutet die „Ferne" die Zugehörigkeit des Inhalts zu einer versteckteren Bewußtseinssphäre, zum Hintergrunde des Bewußtseins. Daher passen naturgemäß auch nicht alle Ausdrücke, die zur Charakterisierung des Denkens des Allgemeinen von mir gebraucht wurden, auf das Denken des Transsubjektiven. Und umgekehrt lassen sich nicht alle Bezeichnungen, die ich bei der Charakterisierung des Meinens des Transsubjektiven verwendet habe, auf das Denken des Allgemeinen anwenden. So habe ich beispielsweise das Meinen des Transsubjektiven als ein Fordern charakterisiert (S. 229). Es leuchtet ein, daß das Denken des Allgemeinen, da dieses doch bewußtseinsimmanent ist, nicht die Eigenschaften des Forderns an sich tragen kann.

Hegel, Schopenhauer.

Daß das Allgemeine im Denken wirklich vollzogen wird, ist die eigentlich klassische Lehre in der Geschichte der Philosophie. Wer wird dabei nicht vor allem auf Sokrates, Platon und Aristoteles seine Blicke lenken! Ebenso steht es für Kant fest, daß unser Verstand Regel, Gesetz, Prinzip, kurz das Allgemeine wahrhaft zu erfassen vermag. Wohl den allerstärksten Ausdruck fand diese Überzeugung bei Hegel. Spricht Hegel vom Denken, so ist bei ihm das A und O, daß sich das Denken im Allgemeinen bewegt. Denken ist das tätige und sich betätigende Allgemeine.[1]) Aber auch sein Gegner Schopenhauer lehrt, daß die Begriffe, da sie abstrakt, allgemein, nicht in Zeit und Raum individuell sind, nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden können. Die Begriffe bilden eine von den anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse von Vorstellungen. Und es ist, wie bei Hegel, die „Vernunft", welche die Begriffe denkt. Auch bedarf der Begriff, um gedacht zu werden, keineswegs eines „Phantasma".[2])

[1]) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 20 und unzähligemal.

[2]) Schopenhauer, Reclam, Bd. 1, S. 77 ff. (Welt als Wille und Vorstellung); Bd. 3, S. 117 ff. (Vierfache Wurzel).

Husserl. Am umfassendsten und eindringendsten hat sich Husserl mit den Fragen des Allgemeinheitsbewußtseins beschäftigt.[1]) In den wesentlichsten Stücken laufen meine Darlegungen in der durch Husserl vertretenen Richtung. In der „aktuellen Abstraktion" ist uns „das Allgemeine selbst gegeben". Die „Evidenz" zeigt uns das Allgemeine als wahrhaft bestehend. Wir haben das Allgemeine „gegenständlich vor dem logischen Blick". Dem Allgemeinen entspricht ein „neuartiger Akt", eine „eigene Weise des Bewußtseins", die von dem „Vorfinden eines psychischen Inhalts" wesentlich verschieden ist. Diese dem Allgemeinen entsprechende „eigene Weise des Bewußtseins" habe ich zu beschreiben versucht. Was meine Auffassung von Husserl scheidet, liegt vor allem darin, daß er in dem Allgemeinen, weil es ein Intendiertes ist, kein „reelles Bewußtseinsdatum" sieht. Ihm gilt es als ein verhängnisschwerer Grundirrtum, wenn man das Allgemeine als einen „psychischen Inhalt", als ein „reelles Vorkommnis des Bewußtseins" betrachtet.[2]) Im Gegensatze hierzu sage ich: alles, worauf sich mein Bewußtsein richtet, ist, insofern es vor meinem Bewußtseinsblick steht, ebendamit mein Bewußtseinsinhalt, ein Vorkommnis in meinem seelischen Leben. Das Gemeinte als Gemeintes, als Gedankeninhalt ist ein seelisch Wirkliches. Ganz anders natürlich ist von dem transsubjektiven Etwas zu urteilen, das dem jeweilig Gemeinten entspricht: dieses transsubjektive Etwas ist selbstverständlich kein „reelles Bewußtseinsdatum". Wohl aber gehört der Gedankeninhalt: „transsubjektives Etwas" zu dem in meinem Bewußtsein Vorhandenen. Husserl unterscheidet nicht zwischen dem transsubjektiven Etwas, das dem Gemeinten entspricht, und dem Gemeinten als Gemeintem, d. h. dem Gemeinten als einem dem Bewußtsein Gegenüberstehenden, von dem Bewußtsein Erfaßten, im Hinzielen Ergriffenen. Jenes Etwas liegt außerhalb des Bewußtseins; das Gemeinte als Gemeintes dagegen ist ein eigenartiger Bewußtseinsinhalt.

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 2. Aufl., S. 108—215 (vgl. besonders S. 139 f., 142, 144 f., 162, 165 f.).

[2]) Husserl, ebenda, S. 132 f., 160 ff.

Fünftes Kapitel.

Der Begriff als gegliederte Einheit.

Folgeweise kommt dem Begriff Bestimmtheit zu.

1. Der Begriff als Denken des Allgemeinen schließt kraft der Denknotwendigkeit den Wesenszug der allem Schweben und Schwanken entzogenen Bestimmtheit in sich. Jeder Begriff ist scharf umgrenzt, deutlich geschieden von allen anderen Begriffen. Es könnte keine Denknotwendigkeit zustande kommen, das Denken könnte mit den Begriffen nicht arbeiten, überhaupt mit ihnen nichts anfangen, wenn nicht jeder Begriff ein vollkommen bestimmter Denkinhalt wäre. Sigwart setzt in die „feste Begrenzung und sichere Unterscheidung" das unterscheidende Wesen des Begriffs.[1]) Ich vermag darin nur eine Folge zu sehen, die sich daraus ergibt, daß sich im Begriff das Denken mit seiner Notwendigkeit betätigt. Ganz ebenso kommt daher auch dem Urteil, dem Schluß, dem Beweis wesenhaft fest umgrenzte Bestimmtheit zu. In der Bestimmtheit liegt sonach nicht das Unterscheidende des Begriffs. Alle Faktoren und Leistungen des Denkens sind durch Bestimmtheit ausgezeichnet.

Der Begriff als in sich zusammenhängende Einheit.

2. Mit dem Erfordernis der Bestimmtheit dürfen wir uns sonach nicht begnügen.[2]) Soll der Begriff dem denknotwendigen Verknüpfen dienen, so muß er eine in sich gegliederte und — noch tiefer gefaßt — eine in sich zusammenhängende Einheit sein.

Dies ergibt sich von der subjektiven Seite her.

Wäre der Begriff ein in sich durchaus gleichförmiger Inhalt, ähnlich wie ein gleichmäßig roter Fleck für das Sehen oder ein einfacher Ton für das Hören schlechtweg in sich ununterschieden ist, so wäre er überhaupt für Verknüpfung unbrauchbar; geschweige denn, daß er denknotwendig verknüpft werden könnte. Soll der Begriff überhaupt verknüpfbar sein, so muß er ein in sich mannigfaltiger, in sich unterschiedener Inhalt sein. Nur so öffnet er sich gleichsam; nur so bietet er die nötigen Handhaben für das Verknüpfen; nur so erhält er die für das Verknüpfen unerläßliche Biegsamkeit und Beweglichkeit. Allein um denknotwendig verknüpft zu werden, muß der Begriff mehr als nur in

[1]) Sigwart, Logik, Bd. 1, S. 330, 339 ff.

[2]) Ebenso Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 50.

sich unterschieden sein. Eine Mannigfaltigkeit als bloße Summe von Faktoren, als bloßer Haufe von Merkmalen würde nicht genügen. Man muß bedenken: jedes Urteil ist ein denknotwendiger Zusammenhang zwischen dem Subjekts- und Prädikatsbegriff. Dieser Zusammenhang ist nur dadurch möglich, daß die Begriffe, aus denen das Urteil besteht, selbst schon in sich zusammenhängende Einheiten sind. Der Begriff kann sonach kein bloßes Aggregat, kein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes sein. Er ist ein organisches, in sich gegliedertes Ganzes. Die Faktoren, aus denen er besteht, befinden sich in Wechselbestimmtheit, in wechselseitiger Abhängigkeit. Freilich ist damit ein Ideal bezeichnet, dem die tatsächlichen Begriffe keineswegs immer entsprechen. Aber betrachtet man die Wissenschaften, so findet man, daß sie dieser Begriffsdurchbildung zustreben. Je strenger eine Wissenschaft geartet ist, um so mehr zeigt sich dieses Begriffsideal erfüllt.

Es ergibt sich auch von der gegenständlichen Seite her.

Auch von der gegenständlichen Seite her ergibt sich das Gleiche. Durch die Begriffe wollen wir dem Seienden beikommen: das Seiende soll mittels der Begriffe erkannt werden. Das Seiende aber ist durch und durch Zusammenhang, gesetzmäßige Verknüpfung. Soll der gegenständliche, transsubjektive Zusammenhang in die Begriffe gleichsam eingefangen werden, so müssen die Begriffe darauf eingerichtet sein. Das heißt: sie müssen selbst in sich Zusammenhänge darstellen. Nur durch zusammenhangsmäßig durchgebildete Begriffe können wir der Wirklichkeitszusammenhänge gleichsam habhaft werden.

Aggregatartige und organische Begriffe.

3. Wie schon bemerkt wurde, ist diese Charakterisierung als Kennzeichnung eines Zieles zu verstehen, das die Wissenschaften zu erreichen oder dem sie sich wenigstens anzunähern streben. Die aggregatartigen Begriffe gehen immer vollständiger in organische Begriffe über. Es handle sich etwa um den Begriff des Staates. Sagt jemand: zu dem Begriff des Staates gehören die Zwecke der Sicherheit, des Rechtes, der Kulturförderung, so ist dies die Stufe des Aggregatbegriffs. Gemäß dem organischen Begriff vom Staat dagegen könnte beispielsweise gesagt werden (gleichgültig, ob es richtig ist): der Rechtszweck sei der übergreifende formale Zweck; aus ihm ergebe sich der Zweck der Sicherheit; die Kulturförderung sei ein über den formalen Zweck hinausgehender mate-

rialer Zweck. Hier wäre ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis an die Stelle der Summierung getreten. Oder es stehe der Begriff der Persönlichkeit in Frage. Würde gesagt: in der Persönlichkeit sei Natürliches und Sittliches vorhanden, so wäre ein Aggregatbegriff gegeben. Wenn dagegen die Persönlichkeit (mag es richtig sein oder nicht) darein gesetzt würde, daß das Natürliche dem Sittlichen in der Weise eingeordnet würde, daß dem Sittlichen aus dem Natürlichen positive Förderung erwüchse, so wäre der Aggregatbegriff auf die Stufe des organischen Begriffs gehoben.

Der organische Begriff als Wesensbegriff.

Je durchgebildeter die Abhängigkeitsverhältnisse sind, in denen die Faktoren des Begriffes zueinander stehen, um so geeigneter wird der Begriff, der Erkenntnis der Wirklichkeitszusammenhänge zu dienen. Die Stufe des organischen Begriffes muß erreicht sein, wenn das Seiende in seiner Gesetzlichkeit erfaßt werden soll. Ich darf daher den organischen Begriff auch als Wesensbegriff bezeichnen. Die Summierungsbegriffe tasten an der Außenseite der Erscheinungen herum. Erst wenn die Begriffe zu Inbegriffen von Abhängigkeitsbeziehungen werden, haben sie die Kraft, in das Wesenhafte einzudringen, gewonnen.

Die Aggregatbegriffe als Ähnlichkeitsbegriffe.

Solange die Wissenschaften sich damit begnügen, die Erscheinungen nach Ähnlichkeit und Unterschied zu gruppieren, lediglich auf der Grundlage des Gemeinsamen und Trennenden die Gegenstände zu „klassifizieren“, solange also die Wissenschaften ihre Untersuchungen nicht auf die Ursachen und Bedingungen richten, nicht nach der Entwicklung und ihren Gesetzen, nicht nach dem wesensgesetzlichen Aufbau der Wirklichkeit fragen: solange gehören ihre Begriffe grundsätzlich der Stufe des Aggregatartigen an. Das Ähnliche und Gleiche, auf das sich die Aufmerksamkeit des „klassifizierenden“ Gelehrten richtet, wird aneinander gereiht. Diese Menschenrasse kennzeichnet sich durch diese, jene durch andere „Merkmale“. In Abhängigkeitsverhältnisse können sie nicht gebracht werden, da ja auf ursachliche Verflechtung und auf Wesenszusammenhang nicht eingegangen wird. Man könnte daher die Aggregatbegriffe auch Ähnlichkeitsbegriffe nennen. Dann könnte man sagen, daß die Wissenschaften sich immer mehr aus bloßen Ähnlichkeitsbegriffen zu Wesensbegriffen emporarbeiten.

Schon in „Erfahrung und Denken“ habe ich darauf hin-

gewiesen, daß in der neueren Logik die Lehre, wonach der Begriff als eine bloße Summe von Merkmalen angesehen wurde, als überwunden gelten darf. Ich habe dort auf Trendelenburg, Lotze, Sigwart, Wundt hingewiesen.[1]) Und heute kann alles, was Transzendentalphilosophie in weitestem Sinne heißt, als Zeugnis dafür angerufen werden, daß in der Logik der Begriff als ein Inbegriff von gesetzmäßigen Beziehungen behandelt wird.[2]) Schon durch diesen Umstand fühle ich mich der Aufgabe überhoben, auf die eigentümlich logischen Fragen, die sich an den Begriff als Wesensbegriff knüpfen, hier einzugehen. Aber auch abgesehen davon würde ich mich hierdurch von meiner eigentlichen Aufgabe entfernen, die eben doch nicht in der Behandlung der Logik als solcher besteht.

Umkehrung des Ausgangsstandpunktes.

4. Durch das soeben Dargelegte hat unsere Vorstellung vom Begriff eine gewisse Umkehrung erfahren. Denn offenbar ist ein Begriff, je mehr er dem gekennzeichneten Ideal entspricht, um so mehr aus einer Synthese von Urteilsakten hervorgegangen. Je verwickelter die Beziehungen sind, in denen die Faktoren eines Begriffs zueinander stehen, um so mehr ist er als ein Ergebnis oder Niederschlag aus zahlreichen Urteilen anzusehen. Jeder Begriff, den etwa der Physiker gebraucht, weist durch seine Faktoren auf das Zusammenarbeiten zahlreicher Urteile hin. Steckt schon in solchen Begriffen wie „Parallelogramm der Kräfte“ oder „Brechung des Lichtes“ eine Mehrheit von Urteilen: um wieviel mehr in schwierigen Begriffen der Physik. Hierin liegt, wie gesagt, eine gewisse Umkehrung derjenigen Ansicht von den Begriffen, die sich uns zu Beginn dieser Betrachtung als richtig aufgedrängt hatte. Die Begriffe waren mir zunächst als Bestandstücke des Urteils, als seine Momente entgegengetreten. Das Urteil erschien als zusammengesetzter im Vergleich mit dem Begriff. Und nun erscheint vielmehr der Begriff als das Zusammengesetztere, das Urteil als das Einfachere.

---

[1]) Erfahrung und Denken, S. 384 f. Trendelenburg, Logische Untersuchungen; 3. Aufl. (1870), Bd. 1, S. 18 ff. Lotze, Logik, S. 46 f. Sigwart, Logik, 4. Aufl., Bd. 1, S. 346 ff. Wundt, Logik, 3. Aufl., S. 99.

[2]) Beispielsweise sei auf Rickert, Zur Lehre von der Definition, 2. Aufl. (1915), S. 75 ff. und auf seine „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 2. Aufl., S. 57 ff. hingewiesen.

Doppelseitigkeit im Verhältnis von Begriff und Urteil.

Damit ist jedoch nicht etwa ein Widerspruch aufgedeckt. Nur eine Doppelseitigkeit an dem Verhältnis von Begriff und Urteil ist zutage getreten. Das Anfangsergebnis bleibt bestehen, wonach der Begriff ein unselbständiger Faktor des Urteils ist. Nun kommt das Weitere dazu, daß durch die fortschreitende Arbeit des Urteilens das Gefüge der Begriffe beständig verändert wird. Die Urteile finden gleichsam ihren Niederschlag teils in völlig neuen Begriffen, teils in Verfeinerungen, in verwickelteren Gestaltungen, aber auch in Vereinfachungen der alten Begriffe. Die Urteile fassen sich zu ganz oder teilweise neuen Begriffen zusammen.[1]) Diese der Arbeit des Urteilens als Ergebnis entstammenden Begriffe können nun aber auch in der ferneren Urteilsarbeit wiederum als Momente, als Subjekt oder Prädikat, verwendet werden. Der Begriff, der vorhin Urteilsniederschlag war, ist jetzt Urteilsmoment geworden. Dieses neue Urteil kann natürlich seinerseits wiederum zu einem neuen Niederschlag in Form eines Begriffs führen; und so fort.

Unselbständigkeit des Begriffs in beiderlei Hinsicht.

5. In beiderlei Hinsicht ist der Begriff gegenüber dem Urteil ein Unselbständiges. Zunächst stießen wir auf den Begriff als Bestandstück des Urteils. Nur das Urteil ist eine Erkenntnis; dem Begriff für sich als einem Urteilsmoment Erkennen zuzuschreiben hat keinen Sinn: weder durch den Subjektsinhalt für sich, noch durch die Prädikatsbestimmtheit allein kommt Erkenntnis zustande.

Aber auch der Begriff als zusammengezogenes, verdichtetes Ergebnis von Urteilen ist kein selbständiges Erkennen. Die Erkenntnis ist durch die „fundierenden" Urteile geleistet. An ihnen hängt der Begriff derart vollständig, daß nichts in ihm vorkommt, was nicht in den Ursprungs-Urteilen enthalten wäre. So ist also der Begriff auch als Ideal kein selbständiger Erkenntnisakt. In beiderlei Beziehung also ist das Urteil das logisch Tragende. Der Begriff ist sekundär. Nur das Urteil hat einen Sinn in voller Bedeutung des Wortes. Der Begriff, losgelöst vom Urteil, wird zu einer bloßen Vorstellungsverbindung, die für das Erkennen nichts besagt.

Daher ist es in der Ordnung, wenn moderne Logiker die

[1]) Insofern darf man die Begriffe mit Riehl (Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, 1. Teil, S. 224) „potentielle Urteile" nennen.

Lehre vom Urteil der Behandlung des Begriffs vorangehen lassen.

Das Denken des Begriffes als gegliederten Zusammenhangs.

6. Eine wichtige Frage legt sich hier nahe. Was für eine Verknüpfungsweise geht in unserem Denken vor, wenn es den Begriff als in sich gegliederten Zusammenhang denkt? Welche logische Haltung nimmt das Denken ein, wenn es auf den Inbegriff von Abhängigkeitsverhältnissen gerichtet ist, die zwischen den Faktoren des Begriffes obwalten? Ich habe dabei nicht bloß die ideale Vollendung des Begriffs, sondern auch die mannigfaltigen Annäherungen dazu im Auge, wie sie in den Wissenschaften vorkommen.

Der Begriff droht in Urteile auseinanderzufallen.

Man steht hier vor einer merkwürdigen Sachlage. Sobald wir die Faktoren des Begriffs als eine in sich gegliederte Einheit denken wollen und es mit der Verwirklichung dieses Vorhabens ernst nehmen, müssen wir uns in Urteilen und Urteilszusammenhängen bewegen. Nur in einer Mehrheit von Urteilen und in deren logischer Verknüpfung wird es möglich, die Abhängigkeitsbeziehungen, in denen etwa die Faktoren des Begriffes „Kapital“ oder „Völkerrecht“ oder „Ellipse“ zueinander stehen. Wenn Hegel immer wieder darauf hinweist, daß der Begriff nur in der dialektischen Selbstentwicklung der Sache selbst besteht, so liegt darin das Wahre, daß der Begriff, sobald wir ihn als in sich gegliederten Zusammenhang verwirklichen wollen, sich uns in einen Aufbau zusammengehöriger Urteile auseinanderlegt. Hiernach scheint es, daß sich der Begriff, je durchdachter er ist, um so mehr in einen Zusammenhang von Urteilen auflöst, also als Begriff eigentlich nicht besteht. „Begriff“ scheint nur ein bequem zusammenfassender Name für gewisse Urteilszusammenhänge zu sein.

Was für eine Bewußtseinshaltung liegt vor?

Aber anderseits ist es doch kein Wahn, daß wir uns in einem einheitlichen, einmaligen Anlaufnehmen auf den Begriff, auch wenn er noch so verwickelt ist, richten und seiner habhaft werden können. Und so habe ich denn auch von dem Begriff als Urteils-Niederschlag, als verdichtetem, zusammengegangenem Ergebnis von Urteilen gesprochen. Es fragt sich nur: was für eine logische Bewußtseinshaltung liegt vor, wenn diese bildliche und psychologische Redeweise recht hat? Worin besteht die Bewußtseinseinstellung, wenn wir eines Begriffes in einheitlicher, einaktiger Erfassung gewiß werden?

Antwort: die Gewißheit der Möglichkeit.

Hier taucht wieder jene eigentümliche Bewußtseinsverfassung auf, die ich mit keinem treffenderen Ausdruck als mit „Gewißheit der Möglichkeit“ zu bezeichnen weiß. Soll der durchgegliederte Begriff in einer einmaligen Hinwendung des Bewußtseins erfaßt werden, so kann dies nur so geschehen, daß unser Bewußtsein der Möglichkeit gewiß ist, den Zusammenhang der Faktoren, aus denen der Begriff besteht, zur denkenden Ausführung bringen zu können. Wir wissen uns im Besitze der gegliederten Einheit, die der Begriff darstellt; allein dieses Besitzen bedeutet nicht, daß der verwirklichte Begriff vor das Bewußtsein gebracht ist, sondern nur, daß das Bewußtsein der Möglichkeit dieser Verwirklichung vollkommen sicher ist.

Dies ist keine ersonnene Zurechtlegung, sondern nur Beschreibung dessen, was wir in unserem Denken erleben, wenn wir einen wissenschaftlichen Begriff in einaktiger Hinwendung erfassen. Ich habe etwa in einer Reihe von Überlegungen das Wesen der Strafe auseinandergesetzt. Hiermit zu Ende gekommen, wende ich mein Bewußtsein auf das Erträgnis, eben auf den Gesamtbegriff „Strafe“, hin. Ich bin sicher, diesen Begriff als durchgegliederte Einheit zu besitzen. In dem Akte des Hinwendens ist freilich von einem wirklichen Vollziehen des Begriffszusammenhanges keine Rede; aber ebensoweuig wäre es richtig, zu sagen, daß in diesem Akte von dem Begriffszusammenhang nichts zu finden sei. Vielmehr verfüge ich über den Begriffszusammenhang in voller Genauigkeit. Kann ich doch mit diesem Begriff, ohne seine Faktoren und ihren Zusammenhang wirklich zu vollziehen, in aller wissenschaftlichen Strenge arbeiten. Ich beherrsche in meinem Denken also doch den Begriffszusammenhang; ich bin denkend seiner sicher. Es ist eine zwischen Haben und Nicht-Haben in der Mitte stehende Bewußtseinsverfassung. Es ist Haben in der Weise des Hinzielens. Ich bin des durchgegliederten Begriffes, des Begriffes als eines Organismus, gewiß, aber nicht in der Weise der denkenden Verwirklichung, sondern nur in der Weise der Gewißheit der möglichen Ausführung. Sobald ich will, sobald ich es für nötig erachte, sobald ich mich besinne, kann ich das Mögliche in Wirklichkeit hinüberführen, das heißt: Gliederung und Zusammenhang des Begriffes in einer Reihe von

Urteilen wirklich vollziehen. Ich bin des Begriffsorganismus gewiß, aber in der Weise des Hinzielens.

Hegel. So weit auch von Hegels Standpunkte die hier dargelegte Auffassung vom Begriffe abliegt, so darf doch gesagt werden, daß in ihr dasjenige zum Ausdruck kommt, was man als das der Lehre Hegels vom Begriff zugrunde liegende Wahre ansehen darf. Eine Menge von Wendungen, in denen Hegel das Wesen des Begriffs charakterisiert, läuft darauf hinaus, daß der Begriff ein sich in sich bestimmender Organismus, ein sich lebendig gliederndes und zur Einheit mit sich zusammengehendes Ganzes ist. Jedes der Momente des Begriffs kann „nur aus und mit den anderen gefaßt werden". Der Begriff besondert sich in sich selbst und greift über seine besonderen Bestimmungen über. Hegel will den Begriff um jeden Preis zum Gegenteil eines abstrakten, leeren und starren Gebildes machen. So läßt er denn auch den Begriff sich zum Urteil entfalten. „Das Urteil ist dies Setzen der bestimmten Begriffe durch den Begriff selbst." Macht man mit dem Denken des Begriffes Ernst, so geht er in ein Urteil auseinander.[1])

Die sprachliche Seite am Begriff. Absichtlich habe ich bis jetzt die wichtige Rolle, die hierbei das sprachliche Zeichen, das Wort, spielt, außer Acht gelassen. Mag auch das Wort für das Zustandekommen der „Gewißheit der Möglichkeit" unentbehrlich sein, ja mag auch überhaupt der Begriff und alles Denken allererst durch den Anhaltspunkt der Wortvorstellung für uns wirklich werden können: keinesfalls liegt der logische Sinn von Begriff, Urteil, Denken in der Wortvorstellung als solcher. Das Wesen von Begriff, Urteil, Denken ist auch nicht in leisester Spur innerhalb des Wortes als Wortes zu entdecken. Wie es daher auch mit der Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Wortes für das Denken stehen möge: die Richtigkeit meiner Darlegungen über Urteil und Begriff wird hierdurch nicht berührt. Erst wenn die Erkenntnistheorie nach der psychologischen Ausgestaltung des logischen Gefüges von Urteil und Begriff fragt, wird sie auf das Wort hingewiesen.

[1]) Hegel, Wissenschaft der Logik; Werke, Bd. 5, S. 36 ff., 65. — Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: erster Teil (1840), S. 315, 323. Ob nicht nach der metaphysischen Seite ein noch tieferer Sinn in Hegels Lehre vom Begriffe liege, bleibe hier dahingestellt.

Allgemeine Bedeutung des Intendierens.

7. Auch die „Gewißheit der Möglichkeit“ kann der allgemeineren Bewußtseinshaltung des „Meinens“ oder „Intendierens“ zugeordnet werden. Welche Gestalt auch immer die Bewußtseinseinstellung des Meinens oder Intendierens zeigen mag: immer bin ich darin nicht auf den meinem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtigen Inhalt, nicht auf das einfach vor meinem Bewußtsein Stehende, nicht auf das einfach im Bewußtsein Gehabte, sondern auf ein Darüber-Hinaus, auf ein Ferneres, Mittelbares, auf ein gleichsam nicht schlechtweg Greifbares gerichtet.

Zwei Weisen des Intendierens (je nach Transsubjektivität oder Bewußtseinsimmanenz)

Dieses Darüber-Hinaus kann nun verschiedene Gestalt haben. Entweder ist es das Transsubjektive. In diesem Sinne ist jeder Denkakt ein Meinen. Wir haben gesehen: jeder Denkakt zielt auf ein Transsubjektives hin. Davon war ausführlich die Rede (S. 160 ff.). Oder das Intendieren geht auf ein Bewußtseins-Immanentes. In diesem Falle ziele ich auf eine weiter zurückliegende Bewußtseinssphäre, auf einen Hintergrund des Bewußtseins. Dieses Hintergrundes werde ich nicht in der Weise des einfachen Habens, sondern nur in der mittelbaren Weise des Im-Sinne-Habens gewiß. Hiernach darf ich die beiden Typen des Intendierens als transsubjektives und als bewußtseinsimmanentes Intendieren unterscheiden (vgl. S. 512 f.).

Das „bewußtseinsimmanente Intendieren“: zwei Untertypen: 1. Gewißheit der Möglichkeit.

Hierbei sind nun wieder zwei Fälle zu sondern. In dem einen Falle ist diese gleichsam entferntere Bewußtseinssphäre so geartet, daß ich sie mir auch näher rücken kann. Ich brauche mich nur zu besinnen: dann wird der zuvor nur unausdrückliche Bewußtseinsinhalt zu einem ausdrücklichen. Was vorher nur implizite bewußt war, ist jetzt explizite bewußt. Ich habe mich eben auf das, was ich im Sinne hatte, besonnen. Dies hatte den Erfolg, daß ich nun ausgewickelt weiß, was vorher nur eingewickelt mein Bewußtseinsbesitz war. Dieses Implizite-im-Bewußtsein-Haben ist es nun eben, was ich vorhin und schon an einer weit früheren Stelle (S. 233 ff.) als Gewißheit der Möglichkeit bezeichnet habe. Die in Frage stehende eigentümliche Bewußtseinsweise ist hiermit, so scheint es mir, am zutreffendsten und jedenfalls in unbildlicher Weise gekennzeichnet. Besinne ich mich auf das, was ich in der Weise der „Gewißheit der Möglichkeit“ weiß, so ist hiermit die Gewißheit der Möglichkeit zur Gewißheit von der vollen Verwirklichung im Bewußtsein erhoben.

Aus dem Implizite-Wissen ist ein Explizite-Wissen geworden. Wir haben gesehen, daß das Tatsächlichkeitsurteil die Möglichkeitsgewißheit in sich schließt (S. 233 f.). Ebenso fällt die „assertorische" Behauptung, insofern sie nur durch das „implizite gemeinte Gegründetsein" ein wirkliches Urteil ist (S. 399), unter den Gesichtspunkt der Möglichkeitsgewißheit.

Hierher gehört der Begriff als gegliederte Einheit.

Hierher gehört nun auch die Art und Weise, wie wir des Begriffes als einer durchgegliederten Einheit gewiß sind. Wenn wir uns in einem einaktigen Hinwenden eines gegliederten Begriffes gewiß machen, so fällt dies unter diesen ersten Fall. Der Begriff gehört dann einer gleichsam hintergründlichen Schicht des Bewußtseins an: eben der Schicht des Implizite-Bewußten. Durchlaufe ich dann, mich auf das, was ich meine, besinnend, den Begriff in dem Zusammenhang seiner Faktoren, so ziehe ich den Begriff aus dem Hintergrunde des Bewußtseins mehr in den Vordergrund. Der Begriff ist jetzt explizite-bewußt geworden.[1])

2. Das „ausschließliche Implizite-Wissen".

In dem anderen Falle liegt die Sache so, daß es für uns unmöglich ist, uns dem der ferneren Bewußtseinssphäre angehörenden Inhalt in anderer Weise als in der des Hindurchblickens in die entfernte Bewußtseinsschicht zuzuwenden. Hier ist der gemeinte Inhalt uns ausschließlich in der Weise des Implizite zugänglich. Wir sind außerstande, ihn uns in der Weise des Explizite näher zu bringen. Was für den ersten Fall charakteristisch war: das Umwandeln der „Gewißheit der Möglichkeit"

[1]) Wenn Gustav Störring in seiner Erkenntnistheorie an bedeutsamen Stellen von einem „Etwas" spricht, „das, ohne ein Bewußtsein der Gültigkeit zu sein, so beschaffen ist, daß auf Grund der Frage nach der Gültigkeit" „Bejahung mit dem Bewußtsein absoluter, nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit erfolgt" (Einführung in die Erkenntnistheorie [1909], S. 61, 62, 64, 65): so ist damit tatsächlich diejenige Bewußtseinseinstellung eingeführt, die ich „Gewißheit der Möglichkeit" nenne. Was Störring als Gewißwerden „auf Grund der Frage nach der Gültigkeit" charakterisiert, ist im Kerne dasselbe, was ich als Gewißwerden auf Grund der „Selbstbesinnung" zu bezeichnen pflege. — Mit dem „Berkeleyschen Scheinschluß" und den Empfindungsmöglichkeiten Mills beschäftigt sich Störring ausführlich und in einer Weise, mit der meine eigenen Gedankengänge Berührung haben (S. 122 ff., 132 ff.). Was er dagegen über meine Lehre vom transsubjektiven Minimum sagt (S. 195 ff.), beruht auf völligem Mißverstehen des Sinnes und Zusammenhanges, in dem für mich das transsubjektive Minimum zum Problem wird.

in eine „Gewißheit der Bewußtseinsverwirklichung", kommt hier nicht vor. Ich will diesen zweiten Unterfall als das „ausschließliche Implizite-Wissen" bezeichnen.

Hierher gehört der Begriff als Denken des Allgemeinen.

Unter diesen zweiten Untertypus fällt die Art und Weise, wie wir das Allgemeine denken. Des Allgemeinen können wir nur in der Weise des Implizite gewiß werden. Davon war an früherer Stelle ausführlich die Rede (vgl. S. 510 ff.). Da nun jeder Begriff sich in dem Medium des Allgemeinen vollzieht, so gehört jeder Begriff auch diesem Typus an. Nach der Seite des gegliederten Zusammenhanges dagegen fällt der Begriff unter dasjenige Implizite-Wissen, das in ein Explizite-Wissen verwandelt werden kann.

Der Begriff als psychologisches Gebilde.

8. Hiermit ist der Begriff als logisches Gebilde gekennzeichnet. Wie beim Urteil (vgl. oben S. 489 ff.), so schließt sich nun auch beim Begriff hieran die Frage, was für ein Gebilde in psychologischem Sinne der Begriff ist. Wir werden hierbei auf ganz ähnliche Bahnen geführt wie dort.

Mit der Annahme eines bloßen Neben- und Nacheinander von Vorstellungen, eines assoziativen Verhältnisses von Inhalten kommt man nicht aus. Das Erfassen des Zusammenhanges der Begriffsfaktoren — geschehe es in ausgeführtem Denken oder nur in der Weise der „Gewißheit der Möglichkeit" — kann durch nur assoziative Mittel nicht geleistet werden. Die Begriffsfaktoren sind sinnvoll verknüpft; die einheitliche Bedeutung dieses bestimmten Begriffes hält sie zusammen. Soll dieser logische Sachverhalt psychologisch verständlich sein, so muß angenommen werden, daß das sinnvolle Verknüpfen, als seelisches Geschehen betrachtet, eine übergreifende Funktion ist. Mit dem „Übergreifen" ist gesagt, daß diese Funktion den Faktoren sachlich vorausgeht, ihnen ihre Stelle anweist, sie füreinander bestimmt. Es ist also eine Funktion teleologischer Art anzunehmen. Daher sind die Begriffsfaktoren auch psychologisch nicht Teile eines aggregatartigen Ganzen, sondern Glieder eines Organismus. Und insofern der Begriff nicht in einem Augenblick vollzogen wird, sondern einer gewissen Zeit bedarf, ist diese zweckvoll einigende Funktion zugleich als zeitlich-übergreifend anzusehen. Sie geht, von der Zeit unberührt, durch ihren Verlauf hindurch.

So gehört der Begriff, wie das Urteil, zu den seelischen „Gebilden". In dem Zustandekommen eines jeden Begriffs leistet das

Bewußtsein eine teleologische Synthesis. Die psychologische Grundgestalt ist sonach für Begriff und Urteil die gleiche.

Das psychologische Apriori des Begriffs.

Und so gilt auch alles, was (S. 491 f.) über das Übererfahrbare, Erschlossene an dem psychologischen Urteilsgebilde angedeutet war, von dem Begriffsgebilde. In dem Begriffsgebilde findet ein Zusammenwirken der unbewußten Seelentiefe mit dem bewußten Seelenleben statt. Logisch zwar fällt der Begriffszusammenhang in meine Bewußtseinshelle: ich denke ja das Verhältnis der Begriffsfaktoren als Zusammenhang. Dagegen reicht das Angelegtsein der seelischen Tätigkeit bei der Begriffsbildung auf Zusammenhang über das Bewußtsein hinaus. Der Psychologe schließt auf eine zeitlich-übergreifende, zielvoll-einheitliche Tätigkeit. Mit anderen Worten: das psychologische Apriori, in dem die Begriffs- und Urteilsbildung wurzelt, die gesetzliche Richtung des Seelenlebens auf gebildmäßigen Zusammenhang gehört dem Unbewußten an. Beim Verfolgen dieses Gedankenganges würde ich auf ähnliche Gedanken kommen, wie ich sie in dem dritten Ästhetik-Bande unter der Überschrift „Teleologische Mitarbeit des Unbewußten" dargelegt habe.[1])

Denken und Sprache.

9. Wie schon bemerkt (S. 522), habe ich das Wort und seine Bedeutung für Urteil und Begriff beiseite gelassen. Und auch jetzt will ich die wichtige Frage, ob es ein wortloses Denken gebe, und in welchem Maße das Denken an Wörter (sei es daß diese für die Gehörswahrnehmung gegeben sind oder nur als Einstellung der Sprachwerkzeuge bestehen oder aber nur für das phantasiemäßige Hören vorhanden sind) gebunden sei, nicht in den Kreis der Behandlung ziehen.[2]) Und ich darf davon ohne Schädigung meiner Gedankengänge absehen. Hat doch die Frage nach der Gültigkeit des Denkens mit dem Vorhandensein

[1]) System der Ästhetik, Bd. 3, S. 154 ff., 216 ff.

[2]) Ein Hauptstück in Herders Psychologie ist die Gebundenheit der Vernunft an die Sprache. Diese ist die Weckerin der Vernunft. Eine reine Vernunft ohne Sprache nennt Herder utopisches Land. — Von Messers vorsichtiger Stellung war schon S. 484 f. die Rede. Riehl urteilt: abstraktes, begriffliches Denken ist ohne Sprache nicht möglich (Beiträge zur Logik, 2. Aufl. [1912], S. 4). Eingehend begründet die „Worthaftigkeit" des Gedankens Hönigswald (Prinzipienfragen der Denkpsychologie, S. 37 ff.). „Erst in der Worthaftigkeit des Sinnes bestimmt sich die Sinnhaftigkeit des Bedeutungserlebnisses" (S. 43).

oder Nichtvorhandensein begleitender Wörter nichts zu schaffen. Was wir mit dem Denken „meinen", hängt von der Denkverknüpfung als solcher, nicht aber irgendwie von der zugleich bestehenden Wortverflechtung ab. Das Sinnvolle der Denkakte, das Logische in ihnen läßt sich nur erfassen, wenn man den Blick auf die Denkverknüpfungen als solche wendet. Die sprachlichen Bezeichnungen sind, logisch betrachtet, ein Außenwerk, das, als solches, uns nicht den mindesten Aufschluß über das Denken selbst gibt. Es darf hier also ohne sachlichen Nachteil das Wort gänzlich oder nahezu außer Acht gelassen werden.

Anders natürlich liegt die Sache für die psychologische oder phänomenologische Fragestellung. Wer den Denkakt als Bewußtseinsgeschehen beschreiben und zergliedern will, wird sich naturgemäß sofort auf das Wort hingewiesen finden. Die Wörter stehen beim Denken sozusagen im Vordergrunde des Bewußtseins. Sie drängen sich als die leibliche Seite des Denkens, als die organisch-sinnliche Ausgestaltung der Gedanken auf. Die innere Zusammengehörigkeit von Vernunft und Sprache, wie sie beispielsweise Herder tiefblickend und beredt vertreten hat, würde unter psychologischem Gesichtspunkte zu ihrem Rechte kommen.

Das Begriffsproblem legt eine Betrachtung der Wortseite besonders nahe.

Hier, wo der Begriff in Frage steht, mag nun doch der Bedeutung des Wortes eine kurze Betrachtung gewidmet sein. Denn wenn irgendwo, so kann hier der Schein entstehen, als ob das Denken durch die Wörter ersetzt würde oder nur etwas an den Wörtern Vorkommendes wäre. Ich habe dabei die Fälle im Auge, wo wir den Begriff in einmaliger Hinwendung des Bewußtseins erfassen. Hier liegt in unzähligen Fällen eine derartige Abkürzung der Erfassung des Begriffes vor, daß einzig die sprachliche Bezeichnung dasjenige zu sein scheint, was sich in unserem Bewußtsein als das dem Begriff Entsprechende auffinden läßt.

Eine schon oft bemerkte Tatsache.

Wenn wir ein Buch lesen, so kann es wohl geschehen, daß wir bei der einen oder anderen Stelle stehen bleiben, um uns nachdenkend über den Begriff klar zu werden, den der Verfasser mit dieser oder jener sprachlichen Wendung verknüpfte. Aber die allermeisten Wörter verstehen wir doch ohne weiteres; wir fliegen oft über sie hin und wissen doch genau, was sie besagen. Und wenn wir einem Vortrag lauschen oder ein Gespräch führen, ist es überhaupt ausgeschlossen, daß wir bei einem einzelnen

Wort, das wir hören, stehen bleiben, um den Zusammenhang der seinen Sinn bildenden Begriffsfaktoren zu durchdenken. Und doch gliedert sich von Augenblick zu Augenblick der Gehalt des Gehörten in unser Verständnis ein. Auf diese merkwürdige Tatsache ist schon überaus oft hingewiesen worden.

„Bekanntheitseindruck" und „Gewißheit der Möglichkeit".

Ohne Zweifel war es diese äußerste Begriffsabkürzung, die ganz besonders zu der nominalistischen Ansicht verführt hat, daß das Denken in einer Art bloßer Wortverknüpfung bestehe. In der Tat scheinen bei flüchtigem Hinblicken nichts als Wörter durch mein Bewußtsein zu laufen. Sieht man indessen schärfer hin, so bemerkt man zunächst, daß das verstandene Wort sich von dem sinnlosen, unverstandenen durch eine auffallende „Gestaltqualität" unterscheidet. Das verstandene Wort blickt mich völlig anders an als das unverstandene Buchstabenaggregat. Man darf diese Eigentümlichkeit als Bekanntheitseindruck bezeichnen. Allein hierbei läßt sich nicht stehen bleiben: man muß weiter fragen, welche Bewußtseinshaltung in dieser Bekanntheitsfärbung, mit der uns die verstandenen Wörter gegenüberstehen, enthalten ist. Und da sagt uns die Selbstbesinnung sofort: in dem Bekanntheitsgefühl steckt, verborgen zwar, aber doch zugleich so für unser Bewußtsein wirksam, als ob er nicht verborgen wäre, der genaue ganze Sinn des jeweiligen Begriffes. Das heißt: die Gestaltqualität des Bekanntheitseindruckes ist die sinnlich-gefühlsmäßige Äußerung derjenigen Bewußtseinshaltung, die ich vorhin als „Gewißheit der Möglichkeit" charakterisiert habe.[1])

Äußerste Abkürzung der Begriffserfassung.

Hiernach erfährt die Gewißheit der Möglichkeit, die schon ihrerseits eine weitgehende Abkürzung der Begriffserfassung ist, noch eine weitere Abkürzung: sie wird zu einer bloßen Färbung der Wortvorstellung. Der Vordergrund des Bewußtseins weist nur die eigentümlich gefärbten Wortvorstellungen auf. Aber eben diese eigentümliche Färbung bedeutet ihrem Sinne nach für unser Bewußtsein die Gewißheit, den fraglichen Begriff erfassen zu können. Zweifellos liegt hierin eine erstaunliche, wunderbare Leistung unseres Bewußtseins vor: ohne explizite auf das gegliederte Gefüge des Begriffs, ja überhaupt nur auf den Begriff gerichtet zu sein, sind wir rein vermittelst einer so flüchtigen, unbestimmten,

[1]) Schon in „Erfahrung und Denken" habe ich den Bekanntheitseindruck auf die „Gewißheit der Möglichkeit" zurückgeführt (S. 362).

äußerlichen Eigenschaft, wie es der Bekanntheitseindruck ist, des genauen Begriffsverständnisses habhaft. Aber dies ist kein Wunder im Sinne des Unmöglichen. Ein Wunder solcher Art wäre dies nur, wenn man lediglich ein Vordergrundsbewußtsein, ein Bewußtsein rein nur als Gegenwärtig-Haben annähme. Denn dann käme man über die Bekanntheitsqualität nicht hinaus; dann gäbe es keine verschiedenen Bewußtseinshaltungen, keine Bewußtseinsschichten, keine Bewußtseinsfernen, im besonderen keine Bewußtseinsweise im Sinne des „Intentionalen" und keine „Gewißheit der Möglichkeit". Dann wäre sonach freilich die Tatsache des sinnvollen Verstehens der Wörter ein Wunder in der Bedeutung des Unmöglichen.

Aster.

In interessanter Weise hat sich E. v. Aster mit dem sinnvollen Verstehen der Wörter beschäftigt.[1]) Er glaubt mit dem Bekanntheitsgefühl auskommen zu können. Genauer stellt er sich den Sachverhalt so vor, daß wir die den Wörtern entsprechenden Vorstellungen in Form eines „potentiellen Bewußtseins", als unbewußte „Dispositionen", in uns tragen, und daß diese Dispositionen einen „Reflex" ins Bewußtsein werfen, der sich uns als eigentümlicher „Gefühlscharakter" kundgibt, mit dem uns das jeweilige Wort „anmutet". Das Wort erscheint uns bekannt, vertraut, geläufig. Und dieser Gefühlscharakter kann nun auch eine „speziellere" Gestalt annehmen und sich dem Sinn des jeweiligen Wortes nähern. So kann sich etwa mit einem Worte das Gefühl des Aufreizenden und Schreckhaften, mit einem andern eine Art mystischen Zaubers verknüpfen.

Allein wäre, so entgegne ich, nichts weiter als dies in unserem Bewußtsein vorhanden, so bliebe vollkommen unbegreiflich, wie es komme, daß wir auch ohne Vergegenwärtigung des Bedeutungsinhaltes doch genau den bestimmten Sinn des jeweiligen Wortes verstehen. Der bloße Bekanntheits- und Stimmungseindruck ist doch noch lange nicht die scharf umgrenzte Be-

[1]) E. v. Aster, Prinzipien der Erkenntnislehre (1913), S. 22 ff. Auch was der Verfasser weiterhin (S. 112 ff.) über die „unbewußten Erwartungseinstellungen" ausführt, vermag an meinem Bedenken nichts zu ändern. Denn die unbewußten Erwartungseinstellungen, zu denen mich ein Wort (wenn ich etwa urteile: dies ist Kreide) veranlaßt, setzen ja bereits voraus, daß mir der genaue Sinn des Wortes (etwa „Kreide") geläufig ist.

deutung des Wortes. Aster hat selbst einigen Zweifel, ob seine Erklärung genüge, und so fügt er noch die Ergänzung hinzu: es knüpfe sich an den Bekanntheitseindruck „automatisch" der „Schluß", daß wir den genauen Sinn des Wortes wirklich kennen. Dieser Schluß sei freilich nicht bewußt vollzogen, aber er sei „objektiv logisch" vorhanden. Allein selbst zugestanden, es gebe einen solchen unbewußt verlaufenden „objektiven" Schluß; und zugestanden ferner: das Ergebnis dieses Schlusses — nämlich das Urteil: „ich kenne genau den Sinn des Wortes" — tue sich meinem Bewußtsein kund: so wäre auch hiermit nichts geholfen. Denn ist der bestimmte Sinn des Wortes schlechterdings nicht in meinem Bewußtsein vorhanden, so enthält das Urteil: „ich kenne den bestimmten Sinn des Wortes" offenbar gleichfalls nichts von dem bestimmten Sinn. Der Ausdruck „Sinn des Wortes" ist in jenem Urteil ein völlig unbestimmtes X. Mein Bewußtsein ist also von dem genau bestimmten Sinn des Wortes trotz jenes Schlußverfahrens gerade so weit entfernt wie ohne ein solches.

So wird also durch den Bekanntheitseindruck auch in der Form, wie Aster ihn auffaßt, das Gewünschte nicht erreicht. Nur wenn anerkannt wird, daß der bestimmte Sinn des jeweiligen Wortes vermittelst des Bekanntheitseindruckes in der Weise des Implizite-Bewußten, in der Weise des Bewußtseinshintergrundes erfaßt wird, vermag man der Sachlage gerecht zu werden. Es liegen eben zwei wesentlich verschiedene Haltungen des Bewußtseins vor: das Gegenwärtighaben im Bewußtsein und das Ergreifen eines Inhaltes in der Weise der „Gewißheit der Möglichkeit". Diese „Gewißheit der Möglichkeit" ist aber nicht etwa nur ein „potentielles Bewußtsein" im Sinne Asters, das heißt: sie ist keine bloße unterhalb des Bewußtseins liegende „Disposition", sondern eine eigentümliche Art der Hinwendung des Bewußtseins zu seinem Inhalte.

Zehnter Abschnitt.

Schlußbetrachtungen.

Erstes Kapitel.

Das Denken als apriorische Funktion.

Apriorisches Erkennen und apriorische Funktion.

1. Wenn gefragt wird, ob und inwieweit es ein apriorisches Erkennen gebe, so ist dies eine erkenntnistheoretische Frage. Mit ihr hat sich der achte Abschnitt im dritten und vierten Kapitel beschäftigt. Wenn es sich dagegen darum handelt, ob und inwiefern das Denken als apriorische Funktion anzusehen sei, so liegt ein im wesentlichen psychologisches Problem vor. Denn jetzt richtet sich das Interesse auf die Abstammung des Denkens, auf seinen Ursprung. Jetzt soll untersucht werden, ob sich das Denken herleiten lasse aus elementareren Funktionen, aus Funktionen, die einfacher und darum ursprünglicher sind als das Denken. Ist das Denken, so lautet die psychologische Frage, in dem Aufbau und der Entwicklung des Seelenlebens ein wesenhaft Neues oder ein bloßes Ergebnis aus einfacheren, ursprünglicheren Faktoren? Wächst das Denken aus ursprünglicheren Funktionen hervor, ohne daß ein wesenhaft Anderes — eben das unterscheidend Eigentümliche des Denkens — hinzuträte? Oder liegt die Sache so, daß alle übrigen seelischen Vorgänge, weder einzeln, noch in irgendwelchem Zusammenwirken, imstande wären, aus sich das Denken hervorzubringen?

Diese Frage kann jetzt kürzer behandelt werden als etwa in der Zeit, wo ich in die Philosophie eintrat. Damals, in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, war die Philosophie in Deutschland vom Empirismus beherrscht. Wenn damals Carl Göring seinem „System der kritischen Philosophie“ die Überzeugung zugrunde legte, daß das Denken und die logischen Gesetze nichts dem Verstande Ursprüngliches, sondern etwas Sekundäres seien,[1]) so brachte er hiermit die zu jener Zeit bei weitem überwiegende Auffassung zum Ausdruck.

Methodisches

2. Man könnte einwenden: es laufe wider Aufgabe und Methode der Erkenntnistheorie, innerhalb dieser Wissenschaft die

[1]) Carl Göring, System der kritischen Philosophie, Bd. 1 (1874), S. 44, 47.

Frage nach der psychologischen Herkunft und Entwicklung des Denkens zu untersuchen. Die Erkenntnistheorie sei von Anfang bis zu Ende durch die Frage nach der Gültigkeit, nach dem Erkenntniswert des Denkens charakterisiert. Also sei jene Wendung ins Psychologische zu unterlassen.

Ich erwidere: wenn ein Erkenntnistheoretiker jene Untersuchung von der Erkenntnistheorie gänzlich fernhält, so ist er in gutem Recht. Aber anderseits halte ich es nicht für unerlaubt, wenn der Erkenntnistheoretiker, für eine kleine Weile einen Seitenpfad einschlagend, die Ursprungsfrage in Erörterung zieht. Meines Erachtens ist der Zusammenhang zwischen der erkenntnistheoretischen Charakterisierung des Denkens und der psychologischen Ursprungsfrage ein so naher und der Übergang von jener zu dieser ein so leichter, daß sich das Eingehen auf das Ursprungsproblem natürlich und zwanglos ergibt.

Psychologische Bedeutung der erkenntnistheoretischen Ergebnisse.

Ich weiß, daß ich mich mit dieser Anschauung in Gegensatz zu zahlreichen namhaften Erkenntnistheoretikern befinde. Vor allem die sich zu Kant bekennenden erkenntnistheoretischen Richtungen sind der Ansicht, daß die Wahrheiten der Erkenntnistheorie ohne zwingende Folgen für die Psychologie seien. Ihre Tragweite reiche nicht in das psychologische Gebiet; sie seien eben nur erkenntnistheoretische oder transzendental-philosophische, aber keine psychologischen Wahrheiten.[1]) Mir scheint, daß hiermit der Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie eine den Sachverhalt entstellende Übertreibung erfährt. Wenn die erkenntnistheoretische Charakterisierung des Denkens einen Sinn haben soll, so vermag ich sie nur so aufzufassen, daß mit ihr eine Bewußtseinsbewegung, eine Bewußtseinsgestaltung festgelegt ist. Alles im Bewußtsein Verlaufende, überhaupt alles im Bewußtsein Aufweisbare aber fällt zugleich in das Gebiet der Psychologie. Die Vorkommnisse und Zustände des Bewußtseins sind doch wohl die Gestalt, in der uns das Seelische gegeben ist. Das Geltungsbewußtsein, die Gewißheit der Denknotwendig-

[1]) Ich erinnere beispielsweise an Rickert (Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 188 f.). Besonders bei Gelegenheit der Besprechung der Kantischen Aprioritätsbeweise pflegt darauf hingewiesen zu werden, daß aus ihnen schlechtweg nichts für ein psychologisches Apriori folge. So bei Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 1, 2. Aufl., S. 454 ff., 503 ff.

keit, das Erfassen eines Begriffs, das „Meinen" eines Gegenstandes — dies alles ist nicht weniger ein Bewußtseinsvorgang als die Erinnerung oder das Wollen. In den Feststellungen der Erkenntnistheorie liegen daher Leistungen vor, die von der Psychologie als auch für sie geltend angesehen werden müssen. Die erkenntnistheoretische Charakterisierung des Denkens ist für die Psychologie des Denkens geradezu richtunggebend. Die Sprache, die die Erkenntnistheorie führt, hat auch für die Psychologie Bedeutung.

Und gerade in der Frage der Apriorität des Denkens zeigt es sich, in welch hohem Grade die Erkenntnistheorie der Psychologie vorgearbeitet hat. Dies habe ich jetzt zu erweisen.

Unzerlegbarkeit der logischen Gewißheit: zugleich psychologisch gültig.

3. In der Erkenntnistheorie hatte sich uns die Denknotwendigkeit als eine Gewißheit unzerlegbarer Art ergeben. Damit war gesagt, daß es unmöglich sei, eine Zerlegung der logischen Gewißheit in andere, einfachere Gewißheitserlebnisse vorzunehmen. Geradeso wie die Farbenempfindung Weiß eine schlechtweg unzusammengesetzte Qualität ist, eine Qualität, die nicht als Verbindung zweier oder mehrerer elementarerer Farbenempfindungen erlebt wird: so läßt auch die logische Gewißheit keine Zusammensetzung aus einfacheren Gewißheitsweisen erkennen. Hier nun ist darauf hinzuweisen, daß dieses erkenntnistheoretische Ergebnis unmittelbar zugleich von psychologischer Bedeutung ist. Die in erkenntnistheoretischem Interesse vorgenommene Feststellung der Unzerlegbarkeit der logischen Gewißheit ist ihrem Wesen nach zugleich eine psychologisch gültige Feststellung.

Zerlegung in „Seiten"

Eine gewisse Zerlegung wurde nun freilich an der logischen Gewißheit vorgenommen. So wurden an ihr die drei Richtungen der Allgemein-, der Seins- und der Wesensgültigkeit unterschieden. Allein damit waren keine Funktionen bezeichnet, aus deren Zusammentreten eine zusammengesetzte Funktion entstünde. Sondern es sind dies bloße Seiten oder Momente an der Denknotwendigkeit; nicht aber ihre Teile oder Glieder. Der Begriff der „Seite" (oder des Moments) hat darin sein Eigentümliches, daß die „Seite" nicht gedacht werden kann, ohne daß darin dasjenige, an dem sie eine Seite ist, mitgedacht würde. Die jeweilige Erscheinung setzt sich nicht aus ihren Seiten zusammen. Vielmehr steckt sie unzerteilt in jeder ihrer Seiten. Die Seiten

sind ihr gegenüber nichts sachlich Vorangehendes. Die Seiten wären überhaupt nichts, wenn nicht in jeder Seite bereits die unzerlegte Erscheinung enthalten wäre. So hat die Allgemeingültigkeit überhaupt nur dadurch einen Sinn, daß in ihr die Denknotwendigkeit als solche sich betätigt. Die Allgemeingültigkeit wäre nichts ohne die Voraussetzung des Mediums der Denknotwendigkeit, in dem allein sie zur Erscheinung kommt. Und das Gleiche wäre von der Seins- und Wesensgültigkeit zu sagen.

Was der Psychologe hinzufügt.

An jene erkenntnistheoretisch festgestellte Unzusammengesetztheit der logischen Gewißheit hat nun der Psychologe einen weiteren Schritt zu knüpfen. Er fügt hinzu: es ist nicht nur unmöglich, die logische Gewißheit in einfachere Gewißheitsweisen zu zerlegen; sondern es ist ebenso unmöglich, sie in elementarere Faktoren *überhaupt* aufzulösen. Ihre Unauflösbarkeit besteht nicht nur hinsichtlich der Frage, ob eine Zusammensetzung aus anderen Gewißheitserlebnissen vorliege; sondern die Unauflösbarkeit gilt *absolut*. An welcherlei elementarere Funktionen man auch denken mag (seien es Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Strebungen oder was immer): die logische Gewißheit weist sich schlechterdings nicht als eine Verbindung, Vermengung, Verschmelzung, Durchdringung von einfacheren Bewußtseinsbetätigungen auf. An dem vollen, ausgeführten Denkakt kann ich freilich manche Funktionen unterscheiden und aussondern: so ist beispielsweise Reproduktion daran beteiligt; der Denkakt kann lust- oder unlustbetont sein; ein Streben kann in ihm deutlich wahrzunehmen sein. Allein dieses analysierende Herausheben gewisser im Vergleiche mit dem vollen Denkakt elementarerer Funktionen trifft doch nicht den Kern: dieser bleibt hiervon gänzlich unberührt. In allem solchen Analysieren habe ich es nur mit *mitbeteiligten* Funktionen, nicht mit dem Wesenhaften im Denken, nicht mit dem Logischen in ihm, nicht mit dem Denknotwendigkeitsbewußtsein zu tun. Dieses ist nach wie vor unzerteilt, unaufgelöst.

Logische Gewißheit: schlechthin unauflösbar.

So darf der Psychologe jenes erkenntnistheoretische Ergebnis verallgemeinern und sagen: die logische Gewißheit ist schlechthin unauflösbar. Sie ist ein wesenhaft Eigenartiges, ein absolut Neues, eine Qualität schlechthin für sich.

4. Hieran schließt sich noch ein weiterer Schritt. Nicht nur die Unauflösbarkeit, sondern auch die Unableitbarkeit der logischen Gewißheit ergibt sich im Anschluß an die Feststellungen der Erkenntnistheorie. Man könnte nämlich meinen, daß, wenn sich auch die logische Gewißheit nicht in elementarere Faktoren auflösen läßt, sie doch aus solchen durch Umbildung entstanden sein könnte. Man könnte sagen: aus Niederem geht Höheres hervor, aus Primitivem entwickeln sich vollkommenere Stufen; so können sich auch gewisse einfachere seelische Leistungen allmählich zu der Höhe der Denknotwendigkeit emporbringen. Ob die logische Gewißheit durch Umbildung aus Einfacherem entstanden sein kann.

Soll sich aus einem Unvollkommenen ein Vollkommenes entwickeln, so müssen in jenem sich bereits Tendenzen finden, die auf dieses hindrängen. Ist nun das Vollkommenere im Vergleiche mit dem Niederen ein schlechtweg Neues, eine unvergleichliche Qualität, so ist damit gesagt, daß dem Niederen kein Antrieb, keine Möglichkeit, sich zu der vollkommeneren Stufe emporzuringen, zugeschrieben werden darf. Dann hilft es auch nichts, das Niedere hin- und herzuwenden, es umzugruppieren, es zu verfeinern oder zu verdichten; die absolut neue Qualität kann unmöglich aus einer Qualität, die nichts von ihr erhält, herausgepreßt, herausdestilliert, herausgeschmolzen werden.

So aber eben nun liegt die Sache in unserem Falle. Welche seelischen Vorgänge würde man denn heranzuziehen haben, um aus ihnen durch Umbildung den logisch notwendigen Denkakt hervorgehen zu lassen? Vor allem pflegt man dabei an das Assoziieren von Vorstellungen zu denken. Alles Assoziieren enthält aber auch nicht die leiseste Spur, nicht den schwächsten Keim von logischer Verknüpfung in sich. Alle Nötigungen der Assoziation sind Nötigungen der Gewohnheit, Nötigungen individueller Liebhaberei und Laune, Nötigungen krankhaften Zwanges, kurz Nötigungen von schlechtweg anderer Art als die Denknotwendigkeit. Von dort aus hier herüber gibt es keinen Übergang, sondern nur Sprung und Bruch. Und die Sachlage bessert sich für den Gegner nicht, auch wenn er zu den Assoziationen des Vorstellens noch Empfindung, Erinnerung, Lust und Unlust, Streben und Begehren oder was es sonst seiner Meinung nach an geeigneten Anknüpfungspunkten für das Entstehenlassen der Denknotwendigkeit geben mag, heranzieht. Nirgendwo in diesen Bereichen läßt Unmöglich aus dem Assoziieren Denknotwendigkeit entspringen zu lassen.

sich auch nur die leiseste Tendenz auf so etwas wie logische Verknüpfung hin entdecken. Ich müßte geradezu an Zauberei glauben, wenn mir das Hervorgehenlassen des logischen Verknüpfens aus Assoziation, Reproduktion, Lust und Unlust und welchen anderen elementaren Vorgängen immer als glaublich erscheinen sollte.

Die Denknotwendigkeit: nicht aus elementareren Faktoren entstanden.

Wir kommen demnach zu dem psychologischen Ergebnis, daß die logische Gewißheit, wie sie sich nicht in elementarere Faktoren zerlegen läßt, auch nicht als aus elementareren Vorgängen entstanden angesehen werden darf. Das Denken ist also seinem Nerv nach ein psychologisch-apriorischer Akt. „Seinem Nerv nach": das heißt: nicht soweit am Denkakt Reproduktion, Streben, Lust und dergleichen beteiligt sind; sondern soweit er Denknotwendigkeitscharakter hat, soweit er logisch gewisses Verknüpfen ist. So ist aus der erkenntnistheoretischen Unzerlegbarkeit der logischen Gewißheit ihre psychologische Apriorität oder Ursprünglichkeit geworden.

Anderer Sinn der Apriorität: Wesensgesetzlichkeit des Denkens.

5. Zu Beginn dieses Kapitels sagte ich, daß die Frage, ob und inwieweit es apriorisches Erkennen gebe, in die Erkenntnistheorie gehöre. Noch nach einer anderen Seite fällt die Aprioritätsfrage in den Rahmen dieser Wissenschaft. Die Erkenntnistheorie faßt das Denken in seinem wesensgesetzlichen Gefüge auf. Das Denken ist dem Erkenntnistheoretiker nicht ein Leeres, das lediglich von außen her angefüllt würde; sondern ein sich gemäß immanenter Gesetzlichkeit Betätigendes. Alle entscheidenden Aussagen, welche die Erkenntnistheorie vom Denken macht, bestehen in dem Feststellen von Seiten, Verhältnissen, Zusammenhängen, die in der Wesensgesetzlichkeit des Denkens gegründet sind. Alles aber, was in der Wesensgesetzlichkeit des Denkens wurzelt, darf apriorisch heißen. So hat es also die Erkenntnistheorie in allen ihre wesentlichen Aussagen vom Denken mit dem Herausstellen von apriorischen Denkfaktoren zu tun.

Wenn beispielsweise die Erkenntnistheorie den Satz vom Grunde oder den Identitäts-Grundsatz erörtert, so behandelt sie beide Prinzipien als in der Wesensgesetzlichkeit des Denkens gegründet, also als apriorisch. Oder wenn sie die Form des Urteils oder im besonderen etwa das negative oder das hypothetische Urteil untersucht, so tut sie dies in der Meinung, daß sich der

Wesenszusammenhang des Denkens in diesen Verknüpfungsweisen entfalte. Also: diese Verknüpfungsweisen sind dem Denken apriori eigentümlich. Oder wenn die Kategorienlehre etwa von der Kausalität oder dem Unendlichkeitsbegriffe handelt, so geschieht dies von vornherein unter dem Gesichtspunkt, daß die immanente Gesetzmäßigkeit des Denkens sich zu diesen beiden Kategorien entwickelt. In der Kategorienlehre systematisiert sich das Denken von seiner eigenen Wesensgesetzlichkeit aus, das heißt in apriorischer Weise.

Hiernach bedeutet also Apriorität das Gegründetsein der logischen Verknüpfungsweisen und der Kategorien in der Wesensgesetzlichkeit des Denkens. Das Apriori bei Kant zielt — abgesehen von dem starken psychologischen Einschlag — nach dieser Richtung hin. Im Grunde ist es bei Kant die Wesensgesetzlichkeit des „Ich denke", die sich in den Kategorien entfaltet.

Dieses erkenntnistheoretische Apriori weist auf ein psychologisches Apriori als seine Grundlage hin.

Aber dieses erkenntnistheoretische Apriori ist doch nur ein Apriori mit Vorbehalt. Die Wesensgesetzlichkeit des Denkens ist der Stützpunkt für dieses Apriori. Aber es fragt sich nun, woher diese Wesensgesetzlichkeit kommt. Gesetzt den Fall, daß diese Wesensgesetzlichkeit als ein Ergebnis aus bloßen Assoziationen und Gewohnheiten des Vorstellens, aus Anpassungen an praktische Bedürfnisse, aus sozialen Einflüssen und dergleichen angesehen werden müßte, so würde jenes erkenntnistheoretische Apriori in einem „Aposteriori" wurzeln. Das heißt: es würde des Rückhaltes ermangeln. Die Wesensgesetzlichkeit des Denkens wäre etwas Sekundäres, Abgeleitetes, und jenes Apriori der Denknormen, Verknüpfungsweisen und Kategorien wäre ein bloß relatives und scheinbares Apriori.

Nur die Psychologie vermag die Sachlage zu ändern. Es kommt darauf an, daß von der Wesensgesetzlichkeit des Denkens gezeigt werde, daß sie nicht aus elementareren seelischen Faktoren hervorgegangen sein könne. Dieser Nachweis aber ist erbracht, wenn, wie vorhin geschehen ist, gezeigt wurde, daß die logische Gewißheit unmöglich aus einfacheren Bewußtseinsbetätigungen hergeleitet werden kann. Ist nämlich die Denknotwendigkeit als ein Psychologisch-Ursprüngliches erwiesen, so ist damit zugleich gesagt, daß die Gesetzlichkeit, die in ihr beschlossen liegt, und

in der eben ihre Ureigentümlichkeit besteht, psychologisch-ursprünglicher Art ist. So wird also erst durch die psychologische Apriorität der Denkfunktion das wesensgesetzliche Apriori der Denkfaktoren zu einem wirklichen, uneingeschränkten Apriori. Gerade in der Aprioritätsfrage greifen Erkenntnistheorie und Psychologie aufs engste ineinander.

Das Apriori als teleologische Synthesis.

Noch sei daran erinnert, daß bereits an zwei früheren Stellen (S. 491 f., 526) von einem psychologischen Apriori des Denkens die Rede war; und zwar sogar von einem tieferliegenden als in diesem Kapitel. Ich meine die Ausführungen über die Gebildnatur des Urteils- oder Denkaktes und des Begriffes. Von der eigentümlichen Einheit, als die wir das Urteil und den Begriff erleben, leitete ich dort eine dem Bewußtsein immanente Wesenstendenz auf teleologische Synthesis ab. Unser Ich ist in seinem tiefsten Grunde auf das Erzeugen zweckeinheitlicher Gebilde angelegt. Hiermit war ein Apriori erreicht, das ein Dahinter der in diesem Kapitel ans Licht gestellten Apriorität der Denknotwendigkeit bildet.

Zweites Kapitel.

Die intuitive Gewißheit.

Über den Plan dieses Buches.

1. Eine vollständige Erkenntnistheorie darf an der intuitiven Gewißheit nicht nur nicht vorübergehen, sondern sie müßte ihr eine eingehende Erörterung widmen. Ich gestehe: je länger ich mich mit den Problemen der intuitiven Gewißheit beschäftige, als um so wichtiger auch für das wissenschaftliche Arbeiten, vor allem auf den Gebieten der Wertwissenschaften, erscheint mir die intuitive Gewißheit, und für um so dringender halte ich eine gründliche erkenntnistheoretische Klärung der vielgestaltigen, übergangsreichen, dunkelverwickelten Betätigungsweisen der intuitiven Gewißheit.

Mein ursprünglicher Plan ging dahin, dem vorliegenden Bande auch eine ausführliche Behandlung der intuitiven Gewißheit einzuverleiben. Im Laufe der Arbeit kam ich von diesem Plane ab. Eine eingehende Behandlung der intuitiven Gewißheit würde, so sagte ich mir, ein übermäßiges Anschwellen dieses Bandes zur Folge haben. Aber auch gegen die abgesonderte Erörterung der Intuitionsprobleme in einem zweiten Bande schien mir manches

zu sprechen. Auf der anderen Seite hielt ich mir vor Augen, daß die vorlogische und die logische Gewißheit auf das engste miteinander verkettet sind, und daß die Art, wie diese beiden Gewißheitstypen von mir aufgefaßt werden, für den Wesenscharakter meiner Erkenntnistheorie in ungleich stärkerem Maße entscheidend ist als die Stellung, die ich zur intuitiven Gewißheit einnehme. Und ferner sagte ich mir, daß die Intuitionsprobleme schon nach der Methode, die ihre Behandlung erfordert, ein geschlossenes Ganzes bilden. So faßte ich denn den Entschluß, mich in dem vorliegenden Bande damit zu begnügen, für die Auffassung von Wesen und Tragweite der intuitiven Gewißheit einige Grundlinien zu zeichnen und die genauere Ausführung meiner Gedanken über Intuition einem später zu veröffentlichenden besonderen Werke vorzubehalten.

Intuitive Gewißheit unmittelbares Gewißsein vom Transsubjektiven.

2. Fragt sich der Erkenntnistheoretiker, ob es außer den beiden Gewißheitsformen der reinen Erfahrung und der Denknotwendigkeit noch einen anderen ebenso ursprünglichen Gewißheitstypus gebe, so bleibt sein Blick auf dem intuitiven Gewißheitserlebnis haften. Bei überaus verschiedenen Veranlassungen finde ich in mir eine Gewißheit, die sich, wie die Selbstgewißheit des Bewußtseins, durch Unmittelbarkeit kennzeichnet, die aber sich gleichwohl nicht auf mein intrasubjektives Erleben beschränkt glaubt, sondern überzeugt ist, ein Übererfahrbares zu erleben. Doch bin ich beim Erleben dieser ins Auge gefaßten Gewißheit nicht etwa auf logischem Wege oder auf sonst irgendwie verwickelte Weise zur Gewißheit vom Transsubjektiven gekommen, sondern eben auf schlechtweg unmittelbare Art. Intuitive Gewißheit, so wie ich das Wort verstehe, ist unmittelbares Gewißsein eines Transsubjektiven, unmittelbares Erleben eines Unerfahrbaren.[1]) Es vereinigt sonach die intuitive Gewißheit in gewisser Richtung die Selbstgewißheit des Bewußtseins mit der Denknotwendigkeit. Von jener hat sie die Unmittelbarkeit, von dieser die transsubjektive Geltung. Doch ist sie darum keineswegs eine bloße Synthese. Sie ist eine durchaus eigenartige, unzurückführbare, ursprüngliche Gewißheitsweise. Wollte man sie

[1]) Die Vieldeutigkeit des Wortes „intuitiv“ ist ein mißlicher Umstand. Man denke etwa an Bergson, Husserl, Loßkij, Erdmann, um zu ermessen, wie Verschiedenartiges unter dem „Intuitiven“ verstanden wird.

als eine Synthese aus jenen beiden Gewißheitstypen auffassen, so müßte man vielmehr zu dem Geständnis kommen, daß sie einen sich selbst aufhebenden Widerspruch bedeute. Jeder der beiden Faktoren, aus denen sie zusammengesetzt wäre, müßte dann gegen den anderen Faktor vernichtenden Einspruch erheben. Im Namen der Unmittelbarkeit müßte die transsubjektive Gültigkeit, im Namen dieser müßte jene abgelehnt werden. Nur als schlechtweg auf sich ruhende, ursprünglich eigenartige Gewißheitsweise vermag sich die intuitive Gewißheit zu halten.

Sachliche Natur der beiden anderen Gewißheitsquellen.

Nach einer anderen Richtung hin steht die intuitive Gewißheit zu den beiden anderen Gewißheitsquellen in Gegensatz. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins stellt zwar nur intrasubjektives Sein fest, allein sie tut dies mit Unbezweifelbarkeit in strengstem Sinne. Ich darf dies auch so ausdrücken: die Sache spricht sich unmittelbar in der Gewißheit aus; Gewißheit und Sache fallen unmittelbar zusammen.

Die Denknotwendigkeit ist gleichfalls durch und durch sachliche Gewißheit. Logische Notwendigkeit ist sachliche Notwendigkeit (S. 153 ff.). Doch fällt hier die Sache nicht, wie dort, in unmittelbarer Gegenwärtigkeit mit dem Denken zusammen; sondern die Sache treibt das Denken an, Zusammenhänge zu denken und diesen Zusammenhängen transsubjektive Geltung zu geben. Die Sache bringt sich also im Denken, verglichen mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins, nicht unmittelbar, sondern in vermittelnder Weise zum Ausdruck. Die Sache treibt das Denken vermittelst des logischen Zusammenhanges zum Setzen transsubjektiven Seins. Das Hinübergelten des Denkens ins Transsubjektive hinein ist hier die Form, in der sich der sachlich bestimmte Charakter des Denkens betätigt.

Intuitive Gewißheit: Synthese eines sachlichen und eines persönlichen Faktors.

Anders in der intuitiven Gewißheit. Der Wesenscharakter dieser Gewißheit besteht vielmehr in der Synthese eines sachlichen und eines persönlichen Faktors. Der persönliche Faktor ist hier nicht etwa eine Trübung oder Entstellung der Gewißheit (wie man dies vom Denken sagen müßte, wenn sich in ihm der persönliche Faktor geltend macht), sondern er gehört als wesenhaft mitwirkend zu ihr. Das Intuitive besteht gerade darin, daß das persönliche Gewißsein — und zwar nicht etwa nur nach seinem Stärkegrad, sondern auch qualitativ — so geartet ist, daß

wir in ihm eine aus der Sache stammende Nötigung zu fühlen überzeugt sind. Mein Ich würde sich untergraben, entwurzelt, entwertet fühlen, wenn das, was mir meine intuitive Gewißheit sagt, Illusion wäre. Der Persönlichkeitsfaktor ist somit in der intuitiven Gewißheit nicht nur wesenhaft mitwirkend, sondern er ist geradezu das Primäre. Kraft der eigenartigen Persönlichkeitsgewißheit verbürgt sich mir ihre sachliche Geltung. Es ist sonach bloßer Glaube, was die intuitive Gewißheit liefert; aber ein sich in Deckung mit der Sache fühlender Glaube. Um dieses sachlichen Verbürgtseins willen kann dieser Glaube nun doch auch wieder annäherungsweise als Wissen bezeichnet werden.

Intuitive Gewißheit: überlogisch.

Konnte die Selbstgewißheit des Bewußtseins als vorlogisch bezeichnet werden, so darf die intuitive Gewißheit überlogisch heißen. Es soll ihr damit keineswegs ein höherer Rang im Vergleiche mit der logischen Gewißheit zugesprochen sein. Nur dies bedeutet „überlogisch", daß der Anspruch der intuitiven Gewißheit insofern über das Logische hinausgeht, als sie das Transsubjektive nicht erst auf dem mühsamen Wege des Erschließens zu erreichen trachtet, sondern es unmittelbar ergreifen, es gleichsam erraffen will.[1])

[1]) In den erkenntnistheoretischen Erörterungen, die Erich Becher seiner Naturphilosophie vorausschickt, führt er neben der unmittelbaren logischen Evidenz und der denknotwendigen Beweisführung als ein weiteres unentbehrliches Kriterium den „gesunden Menschenverstand" ein. Gewisse letzte Voraussetzungen der Wissenschaften läßt er in dem „natürlichen Glauben und Vertrauen des gesunden Verstandes" ihre Rechtfertigung finden (Naturphilosophie [1914], S. 40. 58. 108 f.). Die Geltungsinhalte, die er auf den gesunden Verstand gründet, sind „nichtevident", „nicht-denknotwendig", wohl aber sind sie „erkenntnisnotwendig", d. h. gewisse große Erkenntnisgebiete sind ohne sie unmöglich. Wir mögen uns noch so sehr in die entgegengesetzten Voraussetzungen hineindenken: wir können ihnen doch „kein Vertrauen schenken". So nötigt uns der gesunde Menschenverstand an die „Regelmäßigkeit des Weltlaufes", an das „Seelenleben der Mitmenschen" und an eine „Wirklichkeit außerhalb solchen Seelenlebens" zu glauben. Mir scheint: diese Anschauungsweise Bechers hängt damit zusammen, daß er Denknotwendigkeit nicht in dem von mir gekennzeichneten „inhaltvollen" Sinne (vgl. S. 205 f.), sondern nur im Sinne des Identitäts- und Widerspruchssatzes nimmt. So kommt es, daß ihm Geltungszusammenhänge, die auf Rechnung der Denknotwendigkeit zu setzen sind, mit dieser

Vielgestaltigkeit der intuitiven Gewißheit.

3. Wollte ich die Probleme der intuitiven Gewißheit umfassend und eindringend behandeln, so würde ich auf die zahlreichen verschiedenen Typen der intuitiven Gewißheit genau einzugehen haben. Innerhalb der intuitiven Gewißheit nämlich entfalten sich so tiefgreifende, so wesenhafte Verschiedenheiten, wie sie sich innerhalb der Selbstgewißheit und der Denknotwendigkeit auch nicht entfernt vorfinden. Diese Vielgestaltigkeit der intuitiven Gewißheit wird durch den persönlichen Faktor bewirkt. Je nach der qualitativen Bestimmtheit, in welcher der persönliche Faktor auftritt, erhält die intuitive Gewißheit einen wesentlich verschiedenen Charakter. Dies äußert sich besonders in dem Verhältnis des persönlichen Faktors zum sachlichen: je nach dem Gepräge des persönlichen Faktors macht sich der sachliche Charakter der intuitiven Gewißheit stärker oder weniger stark geltend. Eine kurze, andeutende Vorführung der hauptsächlichen Typen der intuitiven Gewißheit darf hier nicht fehlen.

Intuitive Gewißheit in Leben und Wissenschaft.

Eine genauere Untersuchung der intuitiven Gewißheit müßte sich stets gegenwärtig halten, daß folgende zwei Fragen zu trennen sind: die Frage, welche Bedeutung die intuitive Gewißheit für das Leben hat, und die Frage, ob und unter welchen Bedingungen die Wissenschaft von der intuitiven Gewißheit Gebrauch machen dürfe. Jemand könnte anerkennen, daß das Leben ohne intuitive Gewißheit unmöglich sei, und ihr dennoch den Eintritt in die Wissenschaft verbieten. Die intuitive Gewißheit als Lebensmacht ist von der intuitiven Gewißheit als einem Wissenschaftsfaktor wohl zu scheiden. Ich begnüge mich im Folgenden, die intuitive Gewißheit nur insoweit, als die Wissenschaft, vornehmlich die Philosophie, von ihr Gebrauch macht, ins Auge zu fassen.

---

nichts zu schaffen zu haben scheinen. In dieser Lage flüchtet er denn zu Glauben und Vertrauen, das ist im Grunde: zur intuitiven Gewißheit. Nur nimmt diese, entsprechend der ganzen Weise seines Philosophierens, einen möglichst schlichten, allem Geheimnistiefen abgewandten Ausdruck an: sie bietet sich ihm als „gesunden Menschenverstand“ dar. Der Vollständigkeit halber sei bemerkt, daß Becher auch „unser natürliches Vertrauen auf die Erinnerung“ in den Bereich dessen zieht, was uns der gesunde Verstand leistet (S. 81 f., 109). Hier liegt eine Verkennung der vorlogischen Ursprünglichkeit der Erinnerungsgewißheit vor. Übrigens finde ich mich gerade in dem, was Becher über das „Erinnerungsvertrauen“ ausführt, mit ihm vielfach in Übereinstimmung.

Nur nebenher mag die intuitive Gewißheit als Lebensmacht berücksichtigt werden.

Verschiedenheit der intuitiven Gewißheit nach den Gegenständen.

Schon wenn ich den Gegenstand ins Auge fasse, auf den sich die Intuition richtet, treten eingreifendere Unterschiede in der intuitiven Gewißheit hervor, als durch die Verschiedenartigkeit des Gegenstandes innerhalb der Denknotwendigkeit entstehen. Die Verschiedenartigkeit der Gegenstände führt im Denken wohl Unterschiede der Methode und des Gewißheitsgrades herbei; aber die Denknotwendigkeit als solche bleibt in ihrem Wesen unberührt. Dagegen wird die intuitive Gewißheit in ihrer qualitativen Bestimmtheit eine andere, je nachdem der Gegenstand dem einen oder anderen der großen Daseinsbereiche angehört.

Intuitive Selbsterfassung.

Die intuitive Gewißheit richtet sich nämlich erstlich auf das eigene Ich. Sie ist unmittelbare Wesenserfassung des eigenen Selbstes, der eigenen Persönlichkeit, der eigenen Lebenstiefe. In sehr verschiedenen Weisen ist dies möglich. Intuitive Selbsterfassung ist es, wenn Kant das intelligible Sittengesetz in sich als „Faktum" findet; ebenso aber auch wenn Schopenhauer den „Willen zum Leben" als Kern seines Selbst erfaßt. Oder man betrachte die prophetischen Verkünder des Freiheitsbewußtseins: mag man an das Freiheitserlebnis der Schleiermacherschen „Monologen" denken: „So bist du Freiheit mir in allem das Ursprüngliche, das Erste und Innerste;"[1]) mag man sich der Art erinnern, wie Nietzsche seinen „Übermenschen" im „Zarathustra" hinstellt; oder mag man sich vergegenwärtigen, wie Bergson die allem Gesetz, aller Ursachlichkeit, aller Zeit entrückte Tiefe des Seelenlebens beschreibt: überall liegt intuitives Selbsterfassen vor.

Intuitives Erfassen der Außenwelt.

Aber auch auf die Außenwelt kann das intuitive Erfassen gerichtet sein. Der geistigen Außenwelt gilt die intuitive Gewißheit, wenn beispielsweise behauptet wird, daß das Ich des Daseins des Du durch unmittelbares Erfassen inne wird. Die Gewißheit vom Du, so kann gesagt werden, entsteht nicht so, daß sich an die in unserem Gesichtsfelde wahrnehmbaren menschlichen Gestalten, unter Zuhilfenahme der Einfühlung, ein schließendes Verfahren knüpft; sondern sie entsteht durch ursprüngliches Er-

[1]) Schleiermacher, Monologen; herausgegeben von Mulert (1914), S. 18. Auch an die Freiheitshymnen, in denen sich Karl Joël ergießt (Der freie Wille; 1908), kann erinnert werden.

greifen des transsubjektiven Du. Friedrich Heinrich Jacobi sagt geradezu: so unmittelbar gewiß ich meiner selbst bin, so unmittelbar gewiß bin ich auch des Du.[1]) Aber man kann auch überzeugt sein, der körperlichen Außenwelt intuitiv gewiß zu werden. Damit meine ich nicht diejenige Gestalt des naiven Realismus, die ich schon einige Male (S. 181 ff., S. 266 ff.; S. 329 ff.) herangezogen habe. Denn dort handelt es sich um die Überzeugung, daß wir der körperlichen Außenwelt in gewöhnlichem Sehen, Hören, Tasten, also in der Weise der reinen Erfahrung inne werden. Jener naive Realismus hat demnach nichts mit intuitiver Gewißheit zu schaffen. Man kann den naiven Realismus aber auch auf eine andere Grundlage stellen und sagen: durch intuitives Erfassen werden wir in dem sinnlich Wahrgenommenen zugleich des darin oder dahinter liegenden wesenhaften Etwas gewiß, das den Kern und Halt des Wahrgenommenen bildet. Um kurze Ausdrücke zu haben, will ich diesen Standpunkt einfach als intuitiven Realismus bezeichnen, dagegen immer schlechtweg von naivem Realismus sprechen, wenn ich jenen schlichten, nichtintuitiven naiven Realismus meine. Den intuitiven Realismus findet man bei Thomas Reid,[2]) bei William Hamilton und in seiner Schule, sodann besonders bei F. H. Jacobi. Auch Dilthey gehört im Grunde hierher. Zwar will er weder der intellektualistischen noch auch der intuitionistischen Ansicht beitreten. Dennoch läuft es auf intuitive Erfassung hinaus, wenn er sagt, daß wir in den Hemmungen und Widerständen, die unserem Triebleben widerfahren, eine Kraft als gegenwärtig und gegeben spüren, die sich uns als eine äußere, von uns getrennte zu erkennen gibt.[3])

[1]) Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Bd. 2, S. 175 f. (in der Schrift „Idealismus und Realismus"); Bd. 4, 1. Abteilung, S. 211 (Über die Lehre des Spinoza). Auch Münsterberg bekennt sich zu einem unmittelbaren Du-Erlebnis (Philosophie der Werte, S. 18 f.). Ebenso behauptet Loßkij, daß das Ich die Fähigkeit besitzt, nicht nur seine Zustände, sondern auch die Zustände anderer Iche unmittelbar zu empfinden (Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus [1904], S. 129 f.). Vgl. hierzu Konstantin Österreich, Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen (1910), S. 204 f.

[2]) Vgl. über Reid „Erfahrung und Denken", S. 520 ff.

[3]) Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Außenwelt und seinem Recht (in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften [1890], S. 1018 f.).

Nebenher bemerkt: häufig fehlt es an scharfem Bewußtsein vom wesentlichen Unterschiede zwischen dem naiven und dem intuitiven Realismus. Der naive Realist gleitet in intuitiven Realismus hinüber, und umgekehrt. Loßkij beispielsweise, den ich an früherer Stelle (S. 182) als naiven Realisten anführen durfte, spricht an vielen Stellen im Sinne des intuitiven Realismus. Wir erleben, so sagt er, die Welt des Nicht-Ich unmittelbar „an sich in ihrem eigensten Wesen". Das unmittelbare Erleben der „Transsubjektivität" bedeutet ihm das Erfassen der „lebensvollen Welt in ihrer unerschöpflichen Fülle und schöpferischen Macht". So erklärt er denn auch seinen „Intuitivismus" als nahe verwandt mit der Anschauung, daß es dem Menschen in Augenblicken der Ekstase möglich sei, sein Ich vollkommen mit der Gottheit zu vereinigen.[1])

Intuitives Erfassen von Welt und Gott.

Die intuitive Gewißheit kann nun auch das Weltganze, das Unendliche, das Absolute, Gott zum Gegenstande haben. Die Weltdeutung etwa des Heraklit oder Empedokles beruht ohne Zweifel auf intuitiver Versenkung in das Weltschauspiel und seinen Sinn. Und so sehr auch Platon für seine Ideenlehre das begriffliche Erarbeiten in den Vordergrund rückt, so ist sie doch in ursprünglicherer Art auf unmittelbares Erschauen gegründet. Aus der nachkantischen Philosophie erinnere ich an den jungen Schleiermacher: er baut seine Religionsphilosophie auf Anschauen und Fühlen des Universums, auf „Sinn und Geschmack fürs Unendliche"; an Fichte: in der „Anweisung zum seligen Leben" ist das wahrhaftige Leben im Einen, Ewigen, in Gott die Grundlage der wahren Philosophie; an Schelling: seine Identitätsphilosophie ruht auf dem wunderbaren, geheimen Vermögen der „intellektuellen Anschauung". Aus der neuesten Philosophie seien etwa Julius Bahnsen und Karl Joël genannt, damit angedeutet werde, welche grundverschiedenen Gestalten von Metaphysik sich auf intuitives Erschauen gründen lassen.

[1]) Loßkij, Die Grundlegung des Intuitivismus, S. 95 ff. Gänzlich beiseite lasse ich die (wie ich glaube, unhaltbare) Verquickung, in die Loßkij den naiven oder intuitiven Realismus mit der Anschauung treten läßt, daß alle Wirklichkeit, die erkannt wird, also auch alles Transsubjektive, das den Gegenstand des Erkennens bildet, „dem Erkenntnisprozeß immanent ist", und daß es überhaupt keine der Erkenntnis transzendente Welt gibt (S. 62, 69, 96, 227 und oft).

Die ethische Intuition.

4. Weit einschneidender sind die Unterschiede, die sich in der intuitiven Gewißheit von dem Persönlichkeitsfaktor aus ergeben. Der Persönlichkeitsfaktor weist mehrere wesenhaft verschiedene Gestalten auf. Einmal trägt er das Gepräge moralischen Glaubens. Es macht sich in uns eine unvergleichlich eigenartige Forderung geltend: die Forderung des Sollens. In dem Erleben des Sollens drängen sich uns gewisse unerfahrbare Inhalte mit unwiderstehlicher Notwendigkeit als geltend auf. Diese unwiderstehliche Notwendigkeit läßt sich vielleicht am besten so bezeichnen: unser Leben würde uns sinnlos erscheinen, wenn wir dieser Forderung kein Gehör schenken wollten. Fragt man aber, wodurch dem Sollen diese Kraft unwiderstehlichen Verbürgens zukommt, so stößt man auf die Forderung der Selbstachtung. So wahr ich die Selbstachtung nie verlieren darf, so wahr fühle ich mich gebunden, alles das anzuerkennen, wodurch allein Selbstachtung möglich ist. Auf diesem Grunde werde ich des Selbstwertes des Sittlichen, der selbsttätigen Persönlichkeit, der Willensfreiheit, des überindividuellen Charakters der sittlichen Normen gewiß. Selbstverständlich finden sich hinsichtlich des Inhalts, der durch moralische Intuition ergriffen wird, weitgehende Unterschiede. Sind schon die Denkergebnisse verschiedener Forscher weit von Übereinstimmung entfernt: um wieviel mehr ist dies von den auf Grund intuitiver Gewißheit gewonnenen Ergebnissen zu erwarten!

Sucht man nach Gestalten der Ethik, die auf intuitive moralische Gewißheit gegründet sind, so bleibt der Blick vor allem auf Kant und auf dem Fichte der Jenaer Zeit haften. Aber auch die Grundurteile, die Herbart seiner Ethik zugrunde legt, sind insofern intuitiven Charakters, als sie mit dem Anspruch unbedingt geltender Normen auftreten. In neuerer Zeit hat Rudolf Seydel mit tiefsinniger Gründlichkeit die Ethik auf ein Zusammenwirken der Denknotwendigkeit mit Intuition gegründet.[1]) Tatsächlich, freilich nicht zugestandenermaßen, schöpft

[1]) Rudolf Seydel, Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden (1874), S. 30, 96, 114. Vgl. auch Seydels „Logik“ (1866), S. 77—88, 158—178. Auch Windelbands sittliches „Normalbewußtsein“ ist „intuitiv“. Besonders tritt dies darin hervor, daß das Gewissen einen „übererfahrungsmäßigen Zusammenhang der Persönlichkeiten“ unzweifelhaft erlebt und insofern der „Gottheit“ gewiß wird (Einleitung in die Philosophie, S. 254, 390 ff.).

Theodor Lipps die Grundlagen seiner Ethik (man denke an den „Persönlichkeitswert" als den „einzig unbedingten Wert") aus intuitivem Erleben.[1]) Ganz im intuitiven Elemente lebt die Ethik und überhaupt die Wertphilosophie Hugo Münsterbergs. Auch Hermann Schwarz greift der Sache nach bei Grundlegung seiner Ethik ins intuitive Erleben hinein.[2])

Die religiöse Intuition.

5. Von wesentlich anderem Gepräge ist die religiöse Intuition. Hier wurzelt die intuitive Gewißheit in dem — wiederum unvergleichlich eigenartigen — Verlangen nach Heil, in dem Sehnen nach Erlösung. In dem Erleben dieses Erlösungsverlangens werden dem religiös Erregten gewisse unerfahrbare Inhalte als darin mitgesetzt unwidersprechlich gewiß. So wahr ich mein Verlangen nach Heil und Erlösung für wirklichkeitsgegründet halte, so gewiß drängt sich mir das Gefühl der Einheit mit Gott und die Ewigkeitsbestimmung meiner Persönlichkeit als der Wirklichkeit entsprechend auf. Mein Verlangen nach Erlösung wäre Schein und Wahn, wenn das Erleben der Einheit mit Gott und das Erleben meiner Ewigkeitsbestimmung auf Täuschung beruhte. Wäre aber das Verlangen nach Erlösung bloße Illusion, so würde mir mein Leben, das Leben der Menschheit, das ganze Weltdasein zu etwas unerträglich Sinnlosem werden.

Die religiöse intuitive Gewißheit findet man nicht nur in der Religion, sondern auch von zahlreichen Philosophen anerkannt. Und zwar nicht nur von ausgesprochenen Mystikern, wie etwa den Neuplatonikern, sondern auch von zahlreichen anderen Vertretern der Philosophie. Ich erinnere an das Glauben und „Ahnden" bei Fries,[3]) an Fichtes „Anweisung zum seligen Leben", an den jungen wie den reifen Schleiermacher, an Fechner, Rudolf Seydel,[4])

[1]) Theodor Lipps, Die ethischen Grundfragen (1899), S. 77.

[2]) Hermann Schwarz gründet das Sittliche auf synthetische Willensakte, die uns durch einen eigentümlichen inneren Zwang, durch einen Willensnormenzwang nötigen, gewissen Richtungen des Wollens einen höheren Rang vor anderen Richtungen zuzuschreiben. Der synthetische Willensakt prägt unmittelbar Würdeunterschiede. Nennt es auch Schwarz nicht so: der Sache nach ist doch intuitive Gewißheit den würdeschaffenden, wertestiftenden Willensakten immanent (Psychologie des Willens [1900], S. 330 ff.; Das sittliche Leben [1901], S. 42 ff.).

[3]) Vgl. Walter Mechler, Die Erkenntnislehre bei Fries (1911), S. 22 ff.

[4]) Rudolf Seydel, Religionsphilosophie im Umriß (1893), S. 186 f., 238 f.

Julius Kaftan,[1]) an Rudolf Eucken, an Ernst Troeltsch.[2]) Schon die Nennung dieser Namen zeigt, in wie verschiedenartigen Gestalten die religiöse intuitive Gewißheit auftritt.

Ästhetische Intuition.

6. Auch eine Gewißheit ästhetischer Art weist das Gebiet des Intuitiven auf. Wir sind in der Tiefe unseres Wesens von dem Verlangen nach Harmonie erfüllt.[3]) An dieses von unserem Innenleben unabtrennbare Verlangen knüpft sich die intuitive Gewißheit vom Selbstwerte des Ästhetischen. So wahr es ist, daß mir mein Innenleben entwertet würde, wenn das Streben nach Harmonie Trug und Wahn wäre: so gewiß ist mir, daß das Ästhetische als die möglichst vollkommene Harmonisierung meines Innenmenschen ein Selbstwert ist. In dem dritten Bande des „Systems der Ästhetik" bin ich auf die ästhetische Intuition genau eingegangen.

Übrigens erstreckt sich die ästhetische intuitive Gewißheit nicht selten auch auf andere Gegenstände. Aus ihrem Boden kann ein phantasievolles Erschauen eines harmonischen Weltaufbaues erwachsen. Bei Giordano Bruno, bei Leibniz, in Schellings Identitätsphilosophie, wie er sie in seinem „Bruno" dargelegt hat, kommt für die Entstehung des Weltbildes neben anderen Erkenntnisquellen auch die ästhetische Intuition in Betracht. Oder man denke an Schillers Weltanschauung, sowohl in seiner Jugend wie in der Zeit der Reife, an des Novalis Weltphantasien oder auch an Nietzsches Jugendschrift über die Geburt der Tragödie,

[1]) Die Religion wurzelt nach Kaftan in dem Verlangen nach „Leben über die Welt hinaus", in dem Verlangen nach einem höchsten überweltlichen Gut, nach Seligkeit in der Teilnahme am Leben Gottes. Damit ist eine Erkenntnis von „durch und durch subjektiv bedingter" Art bezeichnet, eine Erkenntnis, deren Wahrheit oder Nichtwahrheit an unserem stärksten Interesse, an dem Interesse an „Leben und Seligkeit" hängt; eine Erkenntnis, die immer zugleich eine „persönliche Entscheidung" bedeutet (Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. [1888], S. 58, 70, 76, 135, 211, 214).

[2]) Was Troeltsch als „Aktualisierung des religiösen Apriori" bezeichnet (Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft [1905], S. 46 ff.), ist trotz aller rationalistischen Fassung im Grunde doch intuitive Gewißheit von einem Geheimnisvoll-Übersinnlichen.

[3]) Ich nehme dabei das abgegriffene Wort „Harmonie" in dem genau umgrenzten Sinn, den ich ihm in dem 3. Bande des „Systems der Ästhetik" gegeben habe (S. 441 ff., 459 ff.).

und man wird gewahr, in wie mannigfaltigen Richtungen aus der ästhetischen Intuition metaphysische Überzeugungen geschöpft werden können.[1])

Glaube an die Denknotwendigkeit.

7. Hier kann die Erwartung entstehen: wie dem sittlichen, dem religiösen, dem ästhetischen Wertgebiet je eine besondere intuitive Gewißheit zugeordnet ist, so werde auch dem Erkenntniswerte eine eigenartige intuitive Gewißheit entsprechen. Und diese Erwartung drängt sich um so mehr auf, als sich uns an dem denkenden Erkennen selbst eine intuitive Seite als wesentlich zugehörig gezeigt hat (S. 224 f.). Die Denknotwendigkeit, so sahen wir, muß schließlich „geglaubt" werden. So scheint die Sache so zu liegen, daß die Denknotwendigkeit, insofern sie auf intuitiver Gewißheit oder auf Glauben beruht, in die Reihe der Typen der intuitiven Gewißheit eingegliedert werden müsse.

Denknotwendigkeit: nicht zurückführbar auf intuitive Gewißheit.

Bei genauerer Betrachtung indessen verhält es sich doch wesentlich anders. Die logische Notwendigkeit löst sich keineswegs in intuitive Gewißheit auf; diese ist keineswegs die Quelle, aus der jene entspringt. Der logischen Notwendigkeit bin ich als einer rein sachlichen, überpersönlichen, nach Grund und Folge zusammenhängenden, also in völligem Gegensatze zu allem Intuitiven stehenden Notwendigkeit gewiß. Werde ich gefragt, warum ich mich zu irgend einem logisch-notwendigen Satze bekenne, so antworte ich nicht: „weil ich dieses Satzes intuitiv gewiß bin", sondern: „weil dieser Satz sachlich begründet ist, aus sachlichen Überlegungen folgt, auf Beweisen beruht". Die in-

[1]) Eine wesentlich andere Frage ist es, ob sich in aller intuitiven Gewißheit nicht insofern ein ästhetisches Element finde, als die intuitive Gewißheit nur im Bunde mit der Phantasie zustande komme. Nach der Auffassung Eduard Sprangers geht Intuition stets Hand in Hand mit Phantasie. Phantasievolle Intuition sieht er als die innerste Triebkraft der Philosophie an, wofern sich diese auf Weltanschauung richtet (in dem Aufsatz „Phantasie und Weltanschauung"; enthalten in dem Sammelbande „Weltanschauung" [1911], S. 160 ff.). „Eine Philosophie, die nicht aus diesen Tiefen entspränge, wird immer tot bleiben." Man sieht: hier handelt es sich um eine Frage der psychologischen Analyse der Intuition. Eine solche Analyse liegt mir hier fern. Ich habe es hier nur mit der Gliederung der intuitiven Gewißheit zu tun: von hier aus ergibt sich ein gewisser Typus, der wegen seiner harmonistischen Gestalt mit Nachdruck als „ästhetisch" bezeichnet werden darf.

tuitive Gewißheit ist nur die subjektive Form, in der sich mir der sachliche Zwang des Logischen zu spüren gibt. Die intuitive Gewißheit ist also nicht die Erzeugerin der logischen Wahrheit, sondern nur die subjektive Art und Weise, wie mir die sich selbst tragende logische Wahrheit zu Bewußtsein kommt. Es handelt sich hier also keineswegs um einen Typus der intuitiven Gewißheit, welcher der moralischen, religiösen und ästhetischen Intuition an die Seite gestellt werden könnte.

Noologische Intuition.

Dennoch ist jene Erwartung, von der ich ausgegangen bin, durchaus berechtigt. Man muß es mit dem Entsprechen nur streng nehmen. Wie mir durch die moralische intuitive Gewißheit der Selbstwert des Sittlichen unmittelbar gewiß wird, so werde ich auch des Selbstwertes der Wahrheit unmittelbar inne. Dies ist sonach eine intuitive Gewißheit, die der Werttheorie, nicht aber der Erkenntnistheorie oder Logik angehört. Der Geltungscharakter der Denknotwendigkeit steht hier überhaupt nicht in Frage. Hier handelt es sich um etwas gänzlich Anderes: um die Stellung zum Wahrheitswerte. Und da drängt sich mir, ganz ähnlich wie gegenüber dem sittlichen, religiösen und ästhetischen Werte, mit Unwiderstehlichkeit die unmittelbare Überzeugung auf, daß mein Leben und Streben sinnlos würde, wenn der Wahrheit nicht Selbstwertcharakter zukäme. Aus einer wurzelhaften Ergriffenheit meiner Persönlichkeit heraus drängt sich mir die Gewißheit auf, daß die Wahrheit mehr als nur ein relativer Wert sei. Es erscheint mir nicht unpassend, diese vierte Form der intuitiven Gewißheit als noologische Intuition zu bezeichnen.[1])

Wieder eine andere Frage ist es, ob es so etwas wie eine Erhebung des logischen Denkens selber ins Intuitive gebe. Liegt die Zusammenziehung, Verdichtung, Erhöhung der logischen Vernunft zu einer mystischen Vernunft im Bereiche des Erlebbaren? Läßt sich das Denken ins Intuitive überführen und dabei doch der Charakter des Denkens, des Logischen, der theoretischen Vernunft aufrecht erhalten? Viele tiefsinnige Philosophen waren dieser Überzeugung. Ich erinnere an Nikolaus Cusanus, an Spinozas scientia intuitiva, an Schellings intellektuelle Anschauung. Ich glaube nicht, daß es sich hierbei um etwas Vollziehbares

[1]) System der Ästhetik, Bd. 3, S. 466.

handelt. Doch würde es zu weit führen, wenn ich auf diese Sonderfrage hier eingehen wollte.

Vitalistische Intuition.

8. Noch ein fünfter Typus der intuitiven Gewißheit bietet sich uns dar. Er knüpft sich nicht, wie die bisherigen Typen, an ein Wertgefühl; sondern es ist unser Lebensgefühl, worin die jetzt ins Auge zu fassende intuitive Gewißheit wurzelt. Unser Drang ins Leben hinein ist es, wodurch wir eines Wesenhaften unmittelbar inne werden. Wir fühlen uns als strömendes Leben; wir schöpfen Leben wie aus einem tiefen Born; wir tauchen in Lebensfluten hinab; auf Höhepunkten des Daseins fühlen wir uns als schwellend und strotzend von Leben; Leben trägt, umfaßt, durchdringt uns. Dies alles sind bildliche Bezeichnungen, durch die das, was streng genommen unbeschreibbar ist, dem nachfühlenden Bewußtsein näher gebracht werden soll.

Ich will nun sagen: indem wir uns in unser Lebensgefühl vertiefen, erfassen wir in ihm unmittelbar das Leben nicht nur als Oberflächenerscheinung, nicht nur als Wechsel und Wandel unserer Bewußtseinsvorgänge, sondern zugleich als wesenhaft gegründet, als metaphysisch-unzweifelhaft. In den Lebensrelativitäten tut sich uns mit unwiderstehlicher Nötigung ein Absolutes, Insichberuhendes, Urlebendiges kund. Ich drücke mich so allgemein aus, um den verschiedenen Möglichkeiten, die für den Inhalt dieser intuitiven Gewißheit bestehen, freien Spielraum zu lassen. Um einen zusammenfassenden Namen zu haben, will ich diese Intuition als vitalistisch bezeichnen.

Vitalistische Selbsterfassung.

Am nächsten für die vitalistische Intuition liegt es, sich auf die Erfassung des Wesensgrundes des eigenen Ich zu erstrecken. Die vitalistische Intuition wird so zur vitalistischen Selbsterfassung. Ich bin meiner unmittelbar als eines wesenhaften Selbstes gewiß. Ich erfasse mich unmittelbar — um einen von Kant, freilich in anderem Sinne, gebrauchten Ausdruck anzuwenden — nicht bloß als „empirischen“, sondern zugleich als „intelligiblen Charakter“. Dieser Wesensuntergrund wird von verschiedenen Vertretern der vitalistischen Intuition verschieden aufgefaßt. Ich denke etwa an Schopenhauers Willen zum Leben oder an die kausalitätslose, unidentische, chaotische Seelentiefe, die Bergson mit ebensoviel Beredsamkeit wie verwirrender Dunkelheit schildert.

Vitalistische Naturerfassung.

Doch kann sich die vitalistische Intuition auch auf die Außen-

welt erstrecken. Indem ich mein Lebensgefühl in die Außenwelt einfühle, werde ich des Lebens der Außenwelt als eines in dem Sinne meines Lebensgefühls gearteten Seins unmittelbar gewiß. So ist es bei Schopenhauer: er lebt sich in die zur Tiefe stürzenden Gewässer, in das dem Magnet zufliegende Eisen, in die sich suchenden und fliehenden chemischen Verbindungen hinein und erschaut auf diese Weise den Lebenswillen als den Kern der Natur.[1]) Es kann aber auch geradezu das Dasein der Außenwelt durch vitalistische Intuition verbürgt werden. Ich versetze mich mit meinem Lebensdrange in die äußeren Erscheinungen und werde dabei ihrer selbständigen Wesenheit unmittelbar gewiß. So wahr ich sie mit meinem Lebensgefühl als ein in sich Lebendiges ergreife, so wahr ist aus ihrem für mich zunächst nur phänomenalen Sein wesenhaftes Sein geworden. Indem ich mich in Fluren, Berge, Ströme, Wolken und Winde mit gesteigertem Lebensdrang hineinschaue, wird mir unmittelbar gewiß, daß ich es nicht etwa bloß mit einem Bewußtseinsimmanenten, einem Traumartigen, sondern mit Dingen und Vorgängen, die ihr eigenes Leben führen, die bewußtseinsunabhängig, transsubjektiv bestehen, zu tun habe. Solcher Art entsteht die intuitive Form des naiven Realismus (die ich auch kurz als intuitiven Realismus bezeichne). Während sich uns gezeigt hat (S. 181 ff., 266 ff.), daß der naive Realismus in engerem Sinn eine unhaltbare, sich selbst widersprechende Vorstellungsart ist, darf der intuitive Realismus nicht so ohne weiteres von der Hand gewiesen werden. Wer der intuitiven Gewißheit eine wenn auch in bestimmte Grenzen eingeschlossene Berechtigung in der Philosophie zugesteht, wird zu prüfen haben, ob die vitalistische intuitive Gewißheit nicht herangezogen werden dürfe, wo von der Berechtigung unseres Glaubens an das Dasein der Außenwelt gehandelt wird.

Überwindung der erkenntnistheoretischen Kluft durch die intuitive Gewißheit.

9. Hätte ich über die intuitive Gewißheit ausführlich zu handeln, so wäre insbesondere auf die Frage einzugehen, in

[1]) Vgl. mein Buch „Arthur Schopenhauer", 3. Aufl. (1907), S. 170 ff. Man mag ferner an solche Naturdeuter wie Heraklit, Paracelsus, Jakob Böhme, Giordano Bruno, an den jungen Schelling und die anderen romantischen Naturphilosophen denken, um sich zu vergegenwärtigen, wieviel Tiefsinniges und zugleich wieviel trüb Phantastisches aus dieser Gewißheitsquelle entsprungen ist.

welchem Sinne in der intuitiven Gewißheit das Transsubjektive für das Bewußtsein vorhanden ist. In welchem Verhältnis steht mein Bewußtsein, indem es des Transsubjektiven unmittelbar gewiß ist, zum Transsubjektiven? Ich begnüge mich hier, die Richtung zu bezeichnen, in der mir die Lösung dieser Frage zu liegen scheint.

Auf der einen Seite ist es ausgeschlossen, daß das Transsubjektive, indem ich seiner intuitiv gewiß werde, geradezu in mein Bewußtsein seinen Einzug hält und unmittelbar in meinem Bewußtsein Platz nimmt. Die Annahme einer solchen Möglichkeit würde, wie der Leser weiß, den Grundlagen der hier dargelegten Erkenntnistheorie schnurstracks zuwiderlaufen. Aber anderseits liegt hier die Sache doch auch nicht so wie bei der Denknotwendigkeit. Das Denken ist des Transsubjektiven lediglich in der Weise des Forderns gewiß (S. 229 f.). Das Denken verharrt am subjektiven Pol; das Transsubjektive verharrt als Bewußtseinsjenseits; und nur als Hinübermeinen, als Hinübergelten, als Fordern kommt das Denken über die erkenntnistheoretische Kluft hinüber. In der intuitiven Gewißheit dagegen bin ich gewiß, das Übererfahrbare zu erleben, das Transsubjektive zu ergreifen. Hier liegt (wofern die intuitive Gewißheit nicht Selbsttäuschung ist) eine andere Überwindung jener erkenntnistheoretischen Kluft als bloß durch Hinübergelten und Fordern vor.

Unmittelbares Einssein mit dem Transsubjektiven.

Die Sprache der intuitiven Gewißheit drängt meines Erachtens zu der Anerkennung, daß sich in der intuitiven Gewißheit das Bewußtseinsjenseits dem Bewußtsein unmittelbar vernehmbar macht. Soll die intuitive Gewißheit mehr als bloße Illusion sein, soll sie einen wirklichen Gewißheitswert besitzen, so muß man das unvergleichlich Eigentümliche dieser Gewißheit darein setzen, daß sich in ihr eine nicht bloß gemeinte Einheit mit dem Transsubjektiven vollzieht. Es wäre eine unzutreffende Beschreibung des in der intuitiven Gewißheit Erlebten, wenn gesagt würde: unserem Bewußtsein sei ein Vorstellungs- oder Gefühlsinhalt gegeben, der auf ein entsprechendes Transsubjektives hinzielte, auf ein Transsubjektives bezogen oder gedeutet würde. In der intuitiven Gewißheit tritt uns das Transsubjektive nicht in der Form einer Vorstellung gegenüber. Ja ich darf überhaupt nicht sagen, daß mir das Transsubjektive in der intuitiven Ge-

wißheit als Objekt gegenübersteht. Verhielte es sich so, dann wäre in Wahrheit eben nur eine Vorstellung, eine Abschattung, ein Bild vom Transsubjektiven für mich vorhanden; das Transsubjektive selbst aber wäre schlechtweg ein Jenseits. Soll die intuitive Gewißheit kein Wahn sein, so muß angenommen werden, daß das Transsubjektive, sowenig es auch in unser Bewußtsein geradezu einzutreten vermag, sich doch in der Weise einer eigentümlichen Gewißheit mit uns in Einheit setze. Freilich ist es unmöglich, das Transsubjektive in seiner Selbstheit, in seinem Ansichsein, gleichsam in seiner Nacktheit in das Ich hereinzuziehen. Trotzdem kommt es auf der Stufe der Intuition zu einem unmittelbaren und wirklichen Einssein mit dem Transsubjektiven. Dieses Einssein vollzieht sich eben in der Form eines eigentümlichen Gewißheitserlebnisses.

Wenn man diese Gedankenreihe weiter verfolgte, so käme man, soviel ich sehe, dazu, diese eigentümliche Gewißheitsweise als über der dualistischen Spannung von Subjekt und Objekt stehend anzuerkennen. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist in der intuitiven Gewißheit wesentlich anders geartet als im Vorstellen und Denken. Und man käme weiter dazu, anzunehmen, daß das Ich in seiner unbewußten Wesenstiefe mit dem jeweiligen Transsubjektiven letzten Endes in metaphysischer Einheit steht, und daß die intuitive Gewißheit nichts als der Bewußtseinsausdruck dieser wesenhaften Einheit ist. Die Ausführung dieser beiden Gedanken sehe ich in diesem bloß andeutenden Kapitel nicht als meine Aufgabe an.

Erkenntnistheoretische Stufen.

10. Kommt der intuitiven Gewißheit die dargelegte Bedeutung zu, so hat hiermit die Stellung des erkennenden Bewußtseins zur Welt insofern eine andere Gestalt, als das Transsubjektive jetzt nicht bloß ein nur gefordertes Fernes, sondern ein intim Nahes ist. Es läßt sich eine Reihe von Stufen in der Stellung des erkennenden Subjektes zur Außenwelt unterscheiden.

Stufe der erkenntnistheoretischen Unschuld.

Die erste Stufe bildet die Auffassung des von aller erkenntnistheoretischen Kritik noch unberührten Menschen. Er steht auf dem Standpunkt des gewöhnlichen naiven Realismus: das Wahrgenommene gilt ihm geradezu als Außenwelt.

Wer aus dem Stande der erkenntnistheoretischen Unschuld herausgetreten ist und seinem Erkennen mit erkenntnistheoreti-

scher Kritik gegenübersteht: für den ergeben sich gemäß meinen Darlegungen in systematischer Reihenfolge folgende Stufen.

Stufe des absoluten Skeptizismus hinsichtlich des Transsubjektiven.

Für die erkenntniskritische Bewußtseinsverfassung ergibt sich zunächst die Stufe der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Hier ist das Transsubjektive in vollem Umfang und in jeder Hinsicht ein schlechtweg Fragliches; auch gegenüber der Frage der Existenz eines Transsubjektiven besteht hier gänzliches Nichtwissen. Es ist die Stufe des absoluten Skeptizismus hinsichtlich des Transsubjektiven. Das Erkennen (wenn dieses Wort hier noch gebraucht werden darf) ist hier lediglich ein solipsistisches Aufzeigen der eigenen Bewußtseinsvorgänge.

Stufe des denkenden Erkennens des Transsubjektiven.

Der Erkenntnisnihilismus, der mit dieser Stufe verknüpft ist, nötigt zum Hinübertreten auf den Standpunkt der Denknotwendigkeit. Wer auf dieser Stufe steht, sieht die Möglichkeit eröffnet, auf Grund des logischen Geltens erkennend in die Reiche des Transsubjektiven einzudringen. Jetzt findet sich das Ich nicht mehr sozusagen in sein Bewußtsein eingesperrt, sondern es weiß sich in vielseitigem Zusammenhang mit einer wirklichen Welt. Das Ich weiß sich jetzt in eine bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit eingegliedert. Natur und Geist bedeuten jetzt eine Umwelt, in der das Ich wurzelt und auf die es wirkt.

Auch hier: Einsamkeit des Ich.

Aber nichtsdestoweniger ist das Ich auch jetzt noch in gewissem Sinne aus seiner Einsamkeit nicht befreit. Von einem Erleben, Erfassen, Ergreifen des Transsubjektiven kann auch jetzt keine Rede sein. Nur in der Weise des Hinübermeinens, des Hinausgeltens ist das Ich des Transsubjektiven gewiß. Mit dem Maßstabe der Unmittelbarkeit gemessen, ist alles, was für das Ich vorhanden ist, nach wie vor ein Intrasubjektives. Das Ich verharrt am subjektiven Pol. Es spannt sich wohl auf das Transsubjektive hin, ohne jedoch dieses je zu erreichen. Das Gesehene, Gehörte, Getastete bleibt, auch wenn das Ich sich denkend darauf richtet, dennoch immer nur eine Bewußtseinsgegebenheit. Und indem das Ich sich auf die Sphäre der anderen Iche denkend richtet, ist es damit doch nicht in Berührung mit der fremden Geisteswelt getreten, sondern in seiner individuellen Sphäre geblieben, — immer natürlich vorausgesetzt, daß man nur nach dem unmittelbaren Erleben fragt. Ja auch indem das Ich sich denkend auf sich selbst richtet, ergänzt es sein Bewußtsein zwar

durch ein intelligibles, wesenhaftes Ich; allein auch dieses wesenhafte Ich ist nur ein hinzugedachtes Bewußtseinsjenseits. Vom Standpunkte des unmittelbaren Erlebens aus angesehen, ist das Ich auch von seiner eigenen Wesenstiefe durch die bekannte erkenntnistheoretische Kluft getrennt. (Ausgenommen ist dabei die Selbstwesenserfassung des Denkens; vgl. S. 174 ff.)

Hinausstreben aus dem Bewußtseinsbanne.

So führt also die Denknotwendigkeit das Ich freilich zur Eroberung weiter Gebiete des Transsubjektiven. Aber dieses Erobern geschieht doch immer nur in der Weise ideellen Forderns, nie in der Gestalt unmittelbaren Habhaftwerdens. Es ist daher zu verstehen, wenn das Ich auch auf dem Standpunkte der denkenden Erkenntnis von Angst vor der Einsamkeit und Leere, in der es sich findet, überfallen wird. Die Unentrinnbarkeit des eigenen Bewußtseins hat etwas Grauenhaftes.. Solange ich freilich mich naiv dem Leben überlasse, solange ich genieße und schaffe, meinem Tagwerk nachgehe und mit Menschen verkehre, bin ich derlei Beklemmungen entrückt. Sobald ich mich aber auf die erkenntniskritischen Fragen besinne, fällt es mir schwer auf das Gemüt, daß auch die Denknotwendigkeit mir kein Wirklichkeitsgefühl zu geben vermag und trotz aller transsubjektiven Geltungen der Bewußtseinsbann nach wie vor mein unmittelbares Sein und Erleben umklammert hält.

Die dritte Stufe bringt Erfüllung.

Diese Lage, in der sich das erkenntnistheoretisch gerichtete Ich befindet, wird nun durch die intuitive Gewißheit geändert — vorausgesetzt daß sie das Recht einer wirklichen Gewißheitsquelle für sich in Anspruch nehmen darf. Indem das Ich auf die überlogische Gewißheitsstufe tritt, wird das Transsubjektive dem Ich in der Weise eines eigentümlichen unmittelbaren Erlebens zuteil. Jetzt ist das Ich gewiß, sich in Einheit mit dem Transsubjektiven zu erleben. Jetzt ist das Ich, auch wenn es sich in erkenntniskritischer Verfassung befindet, von dem kalten und unheimlichen Gefühl der Bewußtseinseingeschlossenheit befreit. Jetzt allererst fühlt es sich umfangen und getragen von einer Lebenswirklichkeit.

Sicherung des Daseinsgefühls durch die vitalistische Intuiton.

Vor allem ist es die vitalistische Intuition, die bei dieser Sicherung unseres Daseinsgefühls in die Wagschale fällt. Auf diesem Wege wird das Ich dessen inne, daß seine Individualität nicht bloß Oberflächenerscheinung ist; es erfaßt sich unmittelbar als wesen-

hafte Selbstheit, als eine (im Vergleich zu den Relativitäten des Bewußtseinsverlaufes) ursprüngliche Lebenseinheit. Verbindet sich hiermit noch die moralische Intuition, so gewinnt diese ursprüngliche Lebenseinheit die Gestalt der „Person" in betontem Sinne. Für die Selbstgewißheit des Bewußtseins ist „Persönlichkeit" nichts Erfaßbares; das Denken vermag wohl aus den Tatsachen des erfahrungsmäßigen Bewußtseinsverlaufs auf ihr Vorhandensein zu schließen; unmittelbar zu erleben aber ist die Persönlichkeit nur durch moralische intuitive Gewißheit.

Sodann aber wird (wie ich schon erwähnt habe; S. 552) durch die vitalistische Intuition der Glaube an die Außenwelt auf eine veränderte Grundlage gestellt. Lebe ich mich mit vitalistischer Intuition in das Wahrgenommene ein, so erfühle ich auch die Außenwelt, so wahr ich mich selbst als Leben erfasse, als urlebendige Wirklichkeit. Auf der Stufe des Denkens war mir die Außenwelt nur ein denknotwendig Gefordertes. Jetzt allererst ist sie ein unmittelbar Ergriffenes. Und so könnte vielleicht auch sogar hinsichtlich der Wirklichkeit des „Du" gesagt werden, daß das Ich in vitalistischer Selbsterfassung auch das Du in seiner ursprünglichen Lebendigkeit mit erfasse. Kurz: erst durch die intuitive Gewißheit erlebt sich das Ich als wirklichkeitsgegründet, als wirklichkeitsumfangen, als dem All-Leben eingegliedert.[1])

Die Verwertung der intuitiven Gewißheit in der Philosophie.

11. Man möge mich nicht mißverstehen! Es kommt mir nicht in den Sinn, die intuitive Gewißheit in vollem Strom in die Philosophie hineinfluten zu lassen und ihr die Herrschaft über Erfahrung und Denken einzuräumen. Ich würde vielmehr eine schwere Gefahr für den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie darin erblicken, wenn, wie dies bei Bergson, bei Guyau, bei Joël und anderen der Fall ist, die Philosophie der Hauptsache nach im Elemente der Intuition verläuft. Wir haben gesehen: in der intuitiven Gewißheit ist der persönliche Faktor das Entscheidende. Wollte man für die Philosophie die Intuition maßgebend sein lassen, so würde dies das Einreißen von Willkür

[1]) Drei Stellungen zur Welt nimmt auch Julius Schultz in seiner (gegen Positivismus und Immanenzphilosophie temperamentvoll gerichteten) Schrift „Die drei Welten der Erkenntnistheorie" (1907) an. Bei mancher Verwandtschaft einzelner Gedanken mit den meinigen ist doch der Aufbau der „drei Welten" bei Schultz von wesentlich anderen Gesichtspunkten geleitet.

und Abenteuern in der Philosophie zur Folge haben. Es wird daher mit Vorsicht und Strenge zu erwägen sein, unter welchen Bedingungen und Einschränkungen die intuitive Gewißheit zur Mitbetätigung in dieser oder jener philosophischen Wissenschaft herangezogen werden dürfe. Erstlich hat das logische Denken zu bestimmen, welche Rolle der intuitiven Gewißheit bei der Behandlung dieser oder jener Probleme zuzuweisen sei. Und sodann hat die Betätigung der intuitiven Gewißheit in ihrem ganzen Verlaufe unter Aufsicht des Logischen zu geschehen. Bald ist die intuitive Gewißheit zur Bestätigung, bald zur Ergänzung, bald im Sinne des Richtunggebens und Bahnbrechens heranzuziehen. Ich halte sie auch für berufen, in gewissen philosophischen Wissenschaften, etwa in der Ethik, die hypothetische Grundlage zu liefern. Dies alles muß durch methodische Erwägungen klargelegt und entschieden werden. Und ich erachte es für eine der wichtigsten Aufgaben innerhalb des überlogischen Teiles der Erkenntnistheorie, solche methodischen Erwägungen anzustellen. Es versteht sich von selbst, daß die vorhin von mir hervorgehobenen Vorzüge der intuitiven Gewißheit für das nach vollem Wirklichkeitserleben verlangende Ich weder bei diesen methodischen Erwägungen, noch bei dem Heranziehen der intuitiven Gewißheit zur Mitarbeit an der Wissenschaft ausschlaggebend sein dürfen. Käme die wissenschaftliche Untersuchung beispielsweise zu dem Ergebnis, daß die intuitive Gewißheit schlechterdings nicht zur Mitbetätigung an der Wissenschaft tauglich sei, so dürfte das Ich hiergegen nicht sein Bedürfnis nach Leben und Wirklichkeit geltend machen. Und sogar dann müßte sich das wünschende, sehnende Ich unterordnen und verzichten, falls die nüchtern wissenschaftliche Betrachtung zu der klaren Einsicht käme, daß alles, was sich als intuitive Gewißheit ausgibt, auf Selbsttäuschung beruht. Ich glaube indessen, daß der intuitiven Gewißheit keineswegs diese schlimme Lage droht.[1])

[1]) Von der „intuitiven Gewißheit“ wohl zu unterscheiden ist die „Gefühlsgewißheit“. Diese beruht auf Takt, Geschmack, Blick, Einfühlung, Phantasie. Hier handelt es sich nicht um ein neues, überlogisches Gewißheitsprinzip, sondern um gewisse Keimungen, Abkürzungen, Verdichtungen, Gefühlsverähnlichungen des Denkens, also um ein entweder unentwickeltes oder rückentwickeltes Denken. Andeutungen über diese „Gefühlsgewißheit“ und

Drittes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie als System.

Transsubjektives Maximum.

1. Dem transsubjektiven Minimum könnte das transsubjektive Maximum gegenübergestellt werden. Darunter ließe sich das Höchstmaß dessen, was vom Bereiche des Transsubjektiven erkannt werden kann, verstehen. Es würde sich also hierbei um die Frage handeln, wie tief das denkende Erkennen in das Transsubjektive einzudringen imstande sei. Man sieht: es ist vor allem die Möglichkeit der Metaphysik, worauf diese Frage zielt. Und in Zusammenhang hiermit würde die allgemeinere Frage zu untersuchen sein, ob zwischen dem Bestehen der ungeschmälerten Denknotwendigkeit und dem einschränkungslosen Nichtbestehen von Denknotwendigkeit nicht ein Zwischenbereich anzuerkennen sei, in dem eine in gewissem Sinne relative Denknotwendigkeit walte. Das heißt: es wäre die mit verschiedenen Graden von Ungewißheit behaftete Denknotwendigkeit zu untersuchen. Offenbar würde die Bedeutung und Berechtigung der Hypothesen und logischen Postulate in den Umkreis dieser Untersuchung fallen. Und die Metaphysik würde sich hierbei als eine Wissenschaft ergeben, die im Abwägen von Hypothesen und Postulaten, im Erörtern logischer Möglichkeiten besteht.

Möglichkeit der Metaphysik.

Schon in früheren Veröffentlichungen habe ich meine Auffassung von der Metaphysik ausführlich dargelegt und ihre Berechtigung und Notwendigkeit erkenntnistheoretisch begründet.[1]) Da sich meine Denkweise in dieser Frage nicht wesentlich geändert hat, so lasse ich sie hier abseits liegen und stelle es nur als meine Überzeugung hin, daß mit der Anerkennung der transsubjektiven Gültigkeit der Denknotwendigkeit zugleich die Metaphysik als eine notwendige und innerhalb gewisser Grenzen ausführbare Wissenschaft anerkannt ist.

---

ihr Verhältnis zur „intuitiven Gewißheit" habe ich in dem Aufsatze „Gedanken über intuitive Gewißheit" (in der Zeitschrift für Philosophie, Bd. 160, S. 137 f., 147) gegeben. Man kann verschiedener Meinung darüber sein, an welcher Stelle der Erkenntnistheorie diese „Gefühlsgewißheit" am besten behandelt werde.

[1]) Die Möglichkeit der Metaphysik; Antrittsrede (1884). — Erfahrung und Denken, S. 433 ff. — Vorträge zur Einführung in die Philosophie (1892), S. 73 ff. — Die Quellen menschlicher Gewißheit, S. 96 ff.

Ungewißheitsprobleme.

Auch auf jene allgemeinere Frage bin ich in einer früheren Schrift eingegangen. In „Erfahrung und Denken“ habe ich der Zumischung von Ungewißheit zur Denknotwendigkeit und den verschiedenen Quellen, aus denen sich die Ungewißheit herleitet, zusammenhängende Erörterungen gewidmet.[1])

Identität von Denken und Sein.

Noch eine andere Beziehung zur Metaphysik lasse ich beiseite. Sobald ich mich durch Selbstbesinnung für die Anerkennung der Denknotwendigkeit entschieden habe, entsteht die weitere Frage: welche Bedingungen müssen in dem Weltgefüge erfüllt sein, damit es so etwas wie transsubjektive Gültigkeit des Denkens geben könne? Nicht bei jeder Weltverfassung läßt es sich verstehen, daß uns durch die Denkakte die Gültigkeit ihres Inhalts verbürgt wird. Nach meiner Überzeugung muß zwischen Denken und Sein wurzelhafte Einheit bestehen, wenn der Denknotwendigkeit Seinsgültigkeit zukommen soll. Bei einem Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit bliebe es unfaßbar, wie es möglich sei, daß die von der Vernunft geknüpften Zusammenhänge mehr als bloße subjektive Gespinste sind. Es würde also, wenn ich recht habe, die hier vertretene erkenntnistheoretische Stellung des Denkens zu einer Metaphysik hinführen, in der die Lehre Hegels von der Identität des Denkens und Seins als in gewissem Sinne berechtigt anerkannt würde. In „Erfahrung und Denken“ bin ich diesem Gedankengang näher getreten.[2])

Gliederung der Erkenntnistheorie.

2. Wenn ich zum Schluß der Gliederung der Erkenntnistheorie eine Betrachtung widme, so kann ich selbstverständlich nur bei solchen Lesern auf Zustimmung rechnen, die mit den von mir dargelegten Grundlagen der Erkenntnistheorie im wesentlichen einverstanden sind. Es kommen sonach zunächst schon solche Leser in Wegfall, die trotz meiner Ausführungen auf dem Standpunkte Leonard Nelsons geblieben sind, der die Erkenntnistheorie für prinzipiell unmöglich erklärt;[3]) sodann solche, die mit Rehmke der Erkenntnistheorie das Recht absprechen, als Grund-

[1]) Erfahrung und Denken, S. 394 ff., 451 ff.

[2]) Erfahrung und Denken, S. 200 ff., 502 ff.

[3]) Leonard Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem (1908); vgl. besonders S. 32 ff. Einer Auseinandersetzung mit Nelson durfte ich mich überheben, da mir die von mir gegebene Durchführung der Grundlagen der Erkenntnistheorie als beste Widerlegung seines Standpunktes erscheint.

legung der Philosophie gelten zu wollen.[1]) Ferner setzt die Zustimmung zu den folgenden Darlegungen natürlich auch voraus, daß der Leser hinsichtlich der Aufgabe der Erkenntnistheorie und hinsichtlich der Beantwortung der grundlegenden Fragen wenigstens in der Hauptsache mit mir einverstanden ist.

Grundlegender Teil der Erkenntnistheorie.

Führe ich mir die Ausführung und Gliederung der gesamten Erkenntnistheorie vor Augen, so würden die Erörterungen, die dieser Band umfaßt, ungefähr das in sich schließen, was ich als grundlegenden Teil der Erkenntnistheorie ansehe. Ich sage „ungefähr", weil ich einerseits Einiges habe abseits liegen lassen, was bei systematischer Durchführung der Erkenntnistheorie zweckmäßigerweise in dem grundlegenden Abschnitt behandelt werden müßte, und weil anderseits hier und da etwas erörtert oder berührt wurde, was im System der Erkenntnistheorie vielleicht erst an späteren Stellen seinen passenderen Platz fände.

Die Aufgabe dieses ersten Abschnittes sehe ich sonach darin, daß die dem Erkennen zugrunde liegenden Gewißheitsursprünge in ihren typischen Zügen beschrieben und in ihrem Gültigkeitscharakter gewertet werden. Indem der Erkenntnistheoretiker in seinem Bewußtsein Umschau hält, stellen sich ihm auf dem Wege der Selbstbesinnung die letzten, nicht weiter zurückführbaren Gewißheitsweisen dar. Diese charakterisiert er in ihrem wesenhaften Gefüge, und in Anknüpfung daran gibt er sich, gleichfalls auf dem Wege der Selbstbesinnung, über ihre Bedeutung für das Erkennen, über ihre Stellung zur Wahrheit, Rechenschaft. In dem ersten Abschnitt wird, so könnte ich auch sagen, das prinzipielle Verhältnis der Gewißheit zur Wahrheit entwickelt.

Die Probleme der Denknotwendigkeit maßgebend für die weitere Gliederung der Erkenntnistheorie.

3. Für die weitere Gliederung der Erkenntnistheorie sind die Aufgaben ausschlaggebend, die sich an die Denknotwendigkeit knüpfen. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins, für sich genommen, ist schwerlich geeignet, für die weitere Grundeinteilung

[1]) Rehmke sieht geradezu den Hauptgegner seines Standpunktes in dem Erkenntnistheoretiker, der die Erkenntnistheorie zur Grundwissenschaft erhebt. Ihm erscheint die Erkenntnistheorie als eine Krankheit, die von der philosophischen Menschheit durchgemacht werden mußte, wenn sie auf den rechten Weg gelangen sollte (Philosophie als Grundwissenschaft, S. 438 ff. und oft). Auch Rehmkes Ansicht findet ihre beste Widerlegung in der Art und Weise, wie die voraussetzungslose Erkenntnistheorie hier durchgeführt wurde.

der Erkenntnistheorie maßgebend zu sein. Was sie, für sich genommen, bedeutet, läßt sich im grundlegenden Teil (wie dies auch in meinen Darlegungen geschehen ist) erschöpfend zur Darstellung bringen. Weiterhin kommt sie nur in Verbindung mit dem Denken vor. Und da hierbei das Denken der ausschlaggebende, beherrschende Faktor ist, so ist es eben das Denken, von dem aus die folgenden Abschnitte der Erkenntnistheorie ihre Aufgaben erhalten.[1])

Die Erkenntnistheorie hat es von Anfang bis zu Ende mit dem Gültigkeitsanspruche des Erkennens zu tun (vgl. S. 25). Nachdem nun in dem grundlegenden Abschnitt der Geltungscharakter der Denknotwendigkeit in seiner Grundverfassung festgestellt wurde, ist es Sache der ferneren Abschnitte, die Wesensgesetzlichkeit des Denkens in ihre besonderen Formen zu verfolgen und diese besonderen Formen in ihrer Bedeutung für das Gelten zu untersuchen.

Verknüpfungsweisen und Kategorien.

Wir erinnern uns an den Unterschied der „funktionellen“ und „gegenständlichen“ Zusammenhänge (S. 383ff.); anders ausgedrückt: der subjektiven Verknüpfungsweisen des Denkens und der gegenständlich geltenden Gedankenformen. Dort handelt es sich um das rein subjektive Denkgefüge, hier um Formen, die das Gefüge des Seienden betreffen. Jene Verknüpfungsweisen sind gleichsam die Handhaben, die zur logischen Erfassung des Seienden verhelfen sollen; sie sind an sich geltungslos, aber sie dienen zur Gewinnung von Geltungen. Auf der anderen Seite stehen solche Formen, die an sich selbst Geltungen vom Seienden bedeuten. Für diese gegenständlich geltenden Gedankenformen darf ich den Namen „Kategorien“ gebrauchen. Jene subjektiven Formen mögen kurz „Verknüpfungsweisen“ heißen. Solche Verknüpfungsweisen haben wir in den Urteilen und Begriffen ausführlich kennen gelernt. Auch die Syllogismen — diese immer noch gewaltig überschätzten, ziemlich belanglosen Urteilsverkettungen — gehören hierher. Für die Kategorien mögen Kausalität und Gesetz als Beispiel dienen.

[1]) In der prinzipiellen Bewertung der Denknotwendigkeit finde ich mich mit Viktor Kraft zusammen (Weltbegriff und Erkenntnisbegriff [1912]: S. 201 f.). Leider lerne ich diese Schrift erst kurz vor Beendigung des Druckes meines Buches kennen. Sonst würde ich sie mehrfach herangezogen haben.

Demnach werden sich an den grundlegenden Abschnitt der Erkenntnistheorie zwei Teile anzuschließen haben, von denen der eine die „Verknüpfungsweisen" des Denkens behandelt, der andere den „Kategorien" gewidmet ist. Jenen nenne ich Logik, diesen Kategorienlehre. Logik und Kategorienlehre.

4. Eine neue Zweiteilung ergibt sich in der Logik. Es ist nämlich erstlich zu überlegen, daß bestimmte „Verknüpfungsweisen" ausschließlich in der Wesensgesetzlichkeit des Denkens ihren Ursprung haben. Diesen Verknüpfungsweisen muß sich jedweder Denkinhalt darum fügen, weil das Denken wesenhaft nichts anderes ist als Betätigung in diesen bestimmten Verknüpfungsweisen. Vor allem haben wir Urteil und Begriff als solche Verknüpfungsweisen kennen gelernt. Da diese Verknüpfungsweisen rein der eigensten Wesensgesetzlichkeit des Denkens entstammen, so dürfen sie apriorisch heißen. Den Teil der Logik, der sich hiermit beschäftigt, will ich reine Logik nennen. Reine Logik.

Daneben gibt es Verknüpfungsweisen des Denkens von wesentlich anderer Art. Es gilt nämlich zweitens zu überlegen, daß gewisse Verknüpfungsweisen nicht rein nur das Wesensgefüge des Denkens zum Ausdruck bringen, sondern aus dem Zusammenwirken der Wesensgesetzlichkeit des Denkens mit der Beschaffenheit der zu behandelnden Probleme entspringen. Hier handelt es sich um Verknüpfungsweisen in der Bearbeitung und Lösung der Probleme. Tritt das Denken an die verschiedenen Probleme heran, so muß es Verknüpfungsweisen anwenden, die geeignet sind, die Probleme auf möglichst zweckmäßige Weise ihrer Lösung entgegenzuführen. Man pflegt diese zweckmäßigen Verknüpfungsweisen als Methoden zu bezeichnen. So schließt sich an die reine Logik die Methodenlehre als zweiter Teil der Logik an. Methodenlehre.

Noch ein anderer Gesichtspunkt kommt für die Methode in Betracht. Wir erinnern uns daran, daß, abgesehen von der Erkenntnistheorie und Logik und vielleicht noch gewissen Teilen der Mathematik, das Denken sich von der Erfahrung seinen Inhalt geben lassen muß (S. 408 ff.). Daher kommt es, daß für die Gestaltung der Methoden der Umstand wesentlich maßgebend ist, daß das Denken an Erfahrungen anzuknüpfen, Erfahrungen zu bearbeiten und zu bewältigen hat. Die Verknüpfungsweisen der reinen Logik

entstammen ausschließlich der Wesensgesetzlichkeit des Denkens; die Methoden dagegen richten sich nach dem die Erfahrung bearbeitenden Denken.

Logik: ein Teil der Erkenntnistheorie.

5. Nach meiner Auffassung kommt sonach der Logik nicht der Rang einer selbständigen Wissenschaft neben der Erkenntnistheorie zu. Sie wird vielmehr, indem die Erkenntnistheorie ihre weitumfassende Aufgabe erfüllt, zugleich mit in Angriff genommen und zur Durchführung gebracht. Hiermit ist natürlich nicht verboten, die Aufgaben der Logik in Sonderbehandlung zu nehmen und dieser Sonderbehandlung ein in sich abgeschlossenes Buch zu widmen. Es kommt nur darauf an, daß der Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie die Voraussetzung bilde und zur Geltung gebracht werde.

Andere Ansichten über das Verhältnis von Logik und Erkenntnistheorie.

Ein entschiedener Gegensatz zu der von mir vertretenen Auffassung besteht dort, wo umgekehrt die Erkenntnistheorie der Logik eingegliedert und ihr Fragenbereich etwa im Anschluß an die Lehre vom Urteil oder anderswo in der Logik behandelt wird. So verhält es sich beispielsweise bei Lotze und Wundt.[1]) Ein anderer Gegensatz zu meiner Darstellung liegt dort vor, wo Logik und Erkenntnistheorie als zwei einander nebengeordnete Wissenschaften angesehen werden, wie dies beispielsweise bei Benno Erdmann,[2]) Heinrich Maier,[3]) Rudolf Eisler[4]) und vielen Anderen der Fall ist. Selbstverständlich meine ich nur, daß das, was die Verfasser selbst unter Erkenntnistheorie und Logik verstehen, in dem bezeichneten Verhältnis zu meiner Auffassung steht. Eine andere Frage ist es, wie sich diejenigen Erörterungen eines Verfassers, die ich gemäß meiner Überzeugung als zur Erkenntnistheorie oder zur Logik gehörig ansehen muß, zu meiner Ansicht von der Beziehung der beiden Gebiete zueinander verhalten. Wie wenig beides zusammenfällt, tritt beispielsweise an Rehmke hervor. Ausdrücklich erklärt er: der Erkenntnistheorie haben drei

[1]) Lotze hat die Erkenntnistheorie unter dem Titel „Methodologie“ oder Lehre vom „Erkennen“ der Logik eingegliedert. — Wundt sieht die „Untersuchung der Grundlagen der Erkenntnis“, das ist: die „Erkenntnistheorie“ als den „begründenden“ Teil der „Logik“ an (Logik, Bd. 1, 3. Aufl., S. 2).

[2]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 19, 22.

[3]) Heinrich Maier, Logik und Erkenntnistheorie; in der Sigwart-Festschrift, S. 248.

[4]) Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie (1907), S. 8.

Wissenschaften voranzugehen: die Grundwissenschaft, die Psychologie und die Logik. Er versteht dabei unter Erkenntnistheorie die Behandlung der Frage, wie das menschliche Bewußtsein zu seinem Gegebenen gelange, und worauf das Gegebene als solches gegründet sei.[1]) Bringe ich dagegen meine Auffassung von der Aufgabe der Erkenntnistheorie in Anwendung, so kann nicht zweifelhaft sein, daß die Erörterungen, die Rehmke in seiner „Grundwissenschaft" gibt, zum großen Teil erkenntnistheoretisches Gepräge tragen.

Kategorienlehre.

6. Auf die Logik folgt im System der Erkenntnistheorie die Kategorienlehre. Hier sind die transsubjektiv gültigen Denkformen systematisch zu behandeln. Das Grundgefüge alles Seienden ist es, was hier ausgebreitet wird. Hiernach steht die Kategorienlehre in nächster Verwandtschaft mit der Metaphysik: dieselben Begriffe werden hier und dort untersucht. Doch ist die Fragestellung in beiden Wissenschaften wesentlich verschieden. Die Kategorienlehre faßt den logischen Ursprung dieser Denkformen ins Auge: sie untersucht, wie diese Begriffe aus der Wesensgesetzlichkeit des Denkens im Zusammentreten mit dem Charakter des Erfahrungsgegebenen entspringen. Damit ist zugleich gesagt, daß sie diese Untersuchung durchweg unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeitsfrage führt. Die Erörterung des logischen Ursprungs der Kategorien ist zugleich eine Klarlegung ihres Geltungscharakters. Ganz anders ist die Metaphysik gerichtet: für sie ist der Gesichtspunkt des Seins maßgebend. Sie will, ausgehend von Erfahrungstatsachen, Einsicht in das Wesensgefüge der Welt, in die Prinzipien aller Wirklichkeit gewinnen. Im Anschluß an das Weltbild des gewöhnlichen Lebens und an die Ergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften will die Metaphysik zu begründeten Hypothesen über den Gesamtzusammenhang und Sinn der Welt gelangen. Die Metaphysik fragt: wie ist das Seiende aufgebaut, geschichtet? welches ist sein Entfaltungsgang? welcher Art ist das Absolute, das allem Sein zugrunde liegt?

System der Kategorien.

Die Entwicklung des Systems der Kategorien ist in jüngster Zeit überaus häufig Gegenstand eindringender und erfolgreicher Bemühungen gewesen. Ich erinnere an Hartmann, Driesch, Wundt, Windelband, Cohen, Natorp, Rehmke, Schuppe, wenn

[1]) Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 71 f., 439, 582 ff.

auch nicht überall gerade der Name „Kategorie“ gebraucht wird, und wenn es sich auch nicht überall um besondere, ausschließlich der Kategorienlehre gewidmete Werke handelt. Wie wir gesehen haben, sind von den kategorialen Denkformen die subjektiven Denkverknüpfungen streng fernzuhalten. Dies ist nicht immer befolgt worden. So hat Hegel Begriff, Urteil und Schluß objektiviert und als Glieder des Weltgefüges seiner „logischen Idee“ einverleibt. Und Cohens Logik leidet durchgängig unter dem Durcheinanderlaufenlassen subjektiver und gegenständlicher Denkformen.

Beziehungs- und Abhängigkeitskategorien.

Soll in die Kategorien Ordnung gebracht werden, so müssen die Beziehungs- und die Abhängigkeitskategorien unterschieden werden. Durch die Abhängigkeitskategorien wird eine zwischen zwei (oder mehreren) Gliedern bestehende Abhängigkeit geradezu als ein dem entsprechenden Sein zukommendes Verhältnis bezeichnet. So will die Kategorie der Ursache und Wirkung oder die des Gesetzes oder der Entwicklung besagen, daß die jeweilige Abhängigkeit als solche nicht etwa nur eine subjektive Zurechtlegung sei, die wir mit dem Seienden vornehmen, sondern an und in dem entsprechenden Seienden mitexistiere. Die Beziehungskategorien dagegen sind nur insofern seinsgültig, als sie im Seienden ihr „fundamentum relationis“ haben. Die Beziehung als Beziehung existiert nur im verknüpfenden Denken oder (indem ich weiter zurückgreife) in der Selbstgewißheit des Bewußtseins; jedoch entspricht der Beziehung die Beschaffenheit des Seienden derart genau, daß sie der Möglichkeit nach nur diese Beziehung und keine andere in sich schließt (vgl. S. 278). Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Gleichheit sind Beziehungskategorien. Die Verschiedenheit als solche existiert nur im beziehenden Subjekte; aber die Teile, Glieder, Seiten des jeweiligen Seienden sind selbst in genau entsprechender Weise verschieden. Was Windelband als „konstitutive“ und „reflexive Kategorien“ unterschieden hat,[1]) zielt auf das hier Dargelegte hin, nur daß entsprechend dem Standpunkte Windelbands dieser Unterschied bei ihm in etwas anderer Beleuchtung auftritt.

Setzungskategorien.

Was nun die Abhängigkeitskategorien betrifft, so ist darauf zu achten, daß durch sie das Seiende nicht etwa in lauter Ab-

[1]) Windelband, Vom System der Kategorien. In der Sigwart-Festschrift (1900), S. 48 f.

hängigkeitsbeziehungen aufgelöst werden soll. Vielmehr führen die Abhängigkeitskategorien, indem sie durchdacht werden, zur Anerkennung fester Punkte im Seienden, zwischen denen Abhängigkeit besteht. Die Abhängigkeitsverhältnisse lassen sich nicht vollziehen, wenn nicht absolute Setzungen existieren, an welche die Abhängigkeitsverhältnisse geknüpft sind. Es muß eben Seiendes einfach da sein, wenn es zu Abhängigkeitsverhältnissen kommen soll. Demnach haben wir neben den Abhängigkeitskategorien auch Denkformen anzuerkennen, durch die ein Sein schlechtweg, ein So- und Nichtanderssein bestimmt wird; Kategorien, die eine absolute Setzung aussprechen. Ich will sie Setzungskategorien nennen. Sie gehören aufs engste mit den Abhängigkeitskategorien zusammen. Sie stellen wie diese geradezu das Wesen der Wirklichkeit fest. Man könnte mit Windelbands Ausdruck sagen: beide Gruppen von Kategorien sind „konstitutiver" Natur. Will man Beispiele von Setzungskategorien haben, so wird man zunächst an solche Begriffe wie Sein, Wesen, Unbedingtes denken. Aber es gehören auch Begriffe wie Qualität, Quantität, Zeit, Raum zu ihnen. Denn durch diese Begriffe wird einfach ein Sosein festgestellt. Sie schließen wohl Abhängigkeitsverhältnisse in sich ein, aber sie bezeichnen nicht geradezu Abhängigkeitsverhältnisse; vielmehr sprechen sie dem Seienden schlechtweg ein So- und Nichtanderssein zu. Und darauf allein kommt es an.

So stehen also auf der einen Seite die Beziehungskategorien. In ihnen tritt die transsubjektive Gültigkeit nur erst in eingeschränktem Sinne zutage. Sie bilden das Vermittlungsglied zu den subjektiven „Verknüpfungsweisen" hin. Auf der anderen Seite stehen als eng zusammengehörig die beiden Gruppen der Abhängigkeits- und Setzungskategorien.

Überlogischer Teil der Erkenntnistheorie

7. Nach meiner Auffassung müßte die Erkenntnistheorie mit einem Abschnitt schließen, der dem Überlogischen zu widmen wäre. Würde die intuitive Gewißheit nach allen Seiten hin in dem grundlegenden Abschnitt behandelt, so würde dieser das ihm zukommende Gepräge des Allgemeinen allzusehr einbüßen. Der für die Klarlegung der Prinzipien bestimmte Teil darf nicht mit Untersuchungen von eingehend besonderer Art belastet werden. Auch wenn in dem grundlegenden Teil die intuitive Gewißheit

noch bedeutend ausführlicher, als ich dies im vorigen Kapitel getan habe, behandelt würde, so blieben immer noch reichlich Fragen übrig, die in dem überlogischen Schlußabschnitt zu erörtern wären.

Dahin würde die bis in die Verzweigungen und Verflechtungen eindringende Charakterisierung und Bewertung der verschiedenen Typen der intuitiven Gewißheit gehören. Sodann würde hier zu untersuchen sein, ob und in welchem Maße und nach welchen Kriterien von der intuitiven Gewißheit in den verschiedenen Wissenschaften Gebrauch gemacht werden dürfe. Diese Fragen würden in engem Anschluß an die vorausgegangene Methodenlehre zu behandeln sein. Es wäre zu untersuchen, ob und inwieweit die wissenschaftlichen Methoden durch Faktoren, die der intuitiven Gewißheit entnommen sind, ergänzt werden dürfen.

Auch müßte meines Erachtens in dem Schlußabschnitt das ganze Gebiet des Irrationalen (des Alogischen, Vorlogischen, Überlogischen, Widerlogischen) hinsichtlich seiner Erkennbarkeit im Zusammenhange betrachtet werden. Kurz, es fehlt, wie man sieht, keineswegs an Stoff für den Schlußabschnitt.

Eine Ergänzung der Erkenntnistheorie.

8. Noch sei schließlich auf eine Ergänzung hingewiesen, zu der die Erkenntnistheorie hindrängt.

Stehen auch die Erörterungen der Erkenntnistheorie durchweg unter dem Zeichen der Geltungsfrage, so muß doch überall, wenn Feststellungen hinsichtlich des Geltens getroffen werden sollen, die Grundlage hierfür durch Beschreiben des Erkenntniserlebnisses gelegt werden. Dementsprechend war ja auch zu Beginn dieser Untersuchungen, wo von der Methode der Erkenntnistheorie gehandelt wurde (S. 29 f., 36), der einzuschlagende Weg so bezeichnet worden, daß wir zunächst der Typen der Gewißheit „inne-werden“ müssen, und daß sich erst hieran die „Selbstbesinnung“ auf die Geltung, die wir mit dem jeweiligen Gewißheitstypus „meinen“, zu knüpfen hat. Und so sah ich mich denn auch im Verlaufe meiner Betrachtungen überaus häufig in die Lage versetzt, die Einstellung des auf Gewißheit gerichteten Bewußtseins, die Verfassung des auf Erkennen abzielenden Subjektes zu beschreiben. Die Gewißheit des unmittelbaren Erlebens, die Gewißheit der Denknotwendigkeit, die intuitive Gewißheit wurden

in ihrem Grundgefüge und in dessen Ausgestaltungen und Verzweigungen klargelegt. Dies alles aber geschah doch nur insoweit, als die Geltungsfrage in Betracht kam. Eine umfassende und erschöpfende Darlegung der Bewußtseinshaltung des erkennenden Subjektes liegt außerhalb des Rahmens der Erkenntnistheorie. Das Gefüge des erkennenden Bewußtseins umschließt zahlreiche Seiten, die für die Beantwortung der Geltungsfragen nicht unmittelbar in Betracht kommen, und denen daher der Erkenntnistheoretiker nicht nachzugehen braucht. So besteht beispielsweise für die Erkenntnistheorie keine unmittelbare Veranlassung, das Akterlebnis, das in allem Erkennen enthalten ist, genauer zu zergliedern. Ja auch das Verhältnis von Subjekt und Objekt im erkennenden Bewußtsein braucht nicht für sich zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht zu werden.

Phänomenologie der erkennenden Bewußtseinsform.

So läßt also die Erkenntnistheorie den Wunsch nach einer umfassenden und erschöpfenden Beschreibung und Zergliederung des im Erkennen vorhandenen Bewußtseinsgefüges entstehen. Eine solche Untersuchung würde das Gepräge einer „singulärfundierten Wesenserkenntnis“ oder, wie ich es auch, an eine jetzt geläufige Bezeichnungsweise anknüpfend, genannt habe, den Charakter der „phänomenologischen Gewißheit“ (S. 435) an sich tragen. Ich darf in diesem Sinne kurz sagen: die Erkenntnistheorie läßt das Bedürfnis nach einer Phänomenologie der erkennenden Bewußtseinsform entstehen. Ich sage „Bewußtseinsform“, weil es, wie wir sahen, hierbei nicht auf den Inhalt als solchen, wie ihn das erkennende Bewußtsein aufweist, ankommt, sondern nur auf die Haltung, Einstellung, Form des Bewußtseins. Ich könnte auch sagen: die Bewußtheit (vgl. S. 117) im erkennenden Bewußtsein ist es, was in der durch die Erkenntnistheorie als Ergänzung geforderten Phänomenologie des erkennenden Bewußtseins zu beschreiben und zu zergliedern wäre. Ich brauche kaum in Erinnerung zu bringen, daß diese „Phänomenologie“ gemäß meiner ganzen Auffassungsweise in den Umfang der Psychologie im weiten Sinne dieses Wortes hineinfällt. Was ich Phänomenologie nenne, richtet sich auf das reine Was der Bewußtseinserlebnisse, aber sie tut dies nicht auf dem Wege einer intuitiven Wesenserschauung, sondern mit den gewöhnlichen empirisch-logischen Mitteln.

Phänomenologie der Bewußtheit überhaupt.

Ihrerseits weist nun wieder die Phänomenologie der erkennenden Bewußtseinsform auf den Zusammenhang mit der phänomenologischen Betrachtung der Bewußtheit überhaupt hin. Hier wäre nicht nur das erkennende, sondern auch das fühlende und wollende, kurz das gesamte Bewußtsein nach der Seite der „Bewußtheit" zu beschreiben. Hier träte im Zusammenhange zutage, wie die Bewußtheit sich in sich entfaltet, in welchen Einwärts- und Auswärtswendungen, in welchen Spiegelungen und Brechungen, in welchen Spaltungen und Vermittlungen die Bewußtheit sich in sich gliedert. Man könnte von der Bewußtseinsdialektik als dem Gegenstande dieser phänomenologischen Untersuchungen sprechen. Mag auch Husserl die Phänomenologie von einer wesentlich anderen Grundauffassung aus treiben, so hat er doch tatsächlich auch für die in meinem Sinne verstandene Phänomenologie, und ganz besonders für die Phänomenologie der Bewußtheit, Unschätzbares und Bahnbrechendes geleistet.

So stellt sich am Schlusse dieser Untersuchungen ein besonders enges Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Phänomenologie, vor allem zur Phänomenologie der erkennenden Bewußtseinshaltung, heraus. Nicht als ob die Phänomenologie in die Erkenntnistheorie einzugliedern wäre. Wohl aber bildet die Phänomenologie der Bewußtheit, zunächst der Bewußtheit im Erkennen, infolge der in der Natur der Sache liegenden Unvollständigkeit gewisser in der Erkenntnistheorie auszuführender Untersuchungen, eine wünschenswerte Ergänzung dieser Wissenschaft.

Über die Auseinandersetzungen mit fremden Standpunkten.

9. Der Leser wird mir, so glaube ich, zugestehen, daß ich es mir in der Auseinandersetzung mit den abweichenden Richtungen habe genug sauer werden lassen. Viel einfacher freilich wäre es gewesen, wenn ich meinen Gang geradlinig genommen hätte. Es gibt viele gründliche und tiefdringende Forscher, die sich nirgends in ihren Darlegungen mit einem Schriftsteller oder Werke auseinandersetzen. Sie wenden sich zwar auch gegen abweichende Ansichten, aber doch nur gegen große, allgemeinste Strömungen, niemals gegen deren bestimmte Ausgestaltung durch den einen oder anderen Vertreter. So ist es beispielsweise bei Theodor Lipps und Rudolf Eucken. Zweifellos bietet ein solches Verfahren bedeutende Vorteile dar. Der Entwicklungsgang tritt in seinen großen Linien deutlich hervor. Die Sache kommt ausschließlich

nach den ihr innewohnenden Gesetzen und Forderungen zu Worte. Das Interesse des Lesers wird nicht belastet, seine Aufmerksamkeit nicht abgelenkt. Auch entsteht, wenn der Verfasser es ablehnt, sich mit irgendeinem Gegner einzulassen, der Eindruck der Vornehmheit. Folgt man dagegen dem Gegner in seine Gründe und Beweise, so muß man Seitenwege einschlagen. Der Leser muß sich fremde Gedankengänge zu eigen machen, und dies ist oft um so schwerer, als der Unterschied von denen des Verfassers oft nicht durchschlagend und leicht überschaubar ist. Und so besteht die Gefahr, daß sich der Leser verwirre oder sich doch nur mühsam zurechtfinde.

Vorteile der Auseinandersetzung mit Gegnern.

Auf der anderen Seite aber ist doch nicht zu verkennen, daß durch Auseinandersetzung mit den Gegnern die eigene Auffassung und Durchführung an Bestimmtheit gewinnt und in schärferen Umgrenzungslinien verläuft. Und nicht bloß dies: auch die Sicherstellung des eigenen Standpunktes steigert sich, wenn die bei scharfsinnigen Gegnern sich findenden Mißverständnisse und Bedenken abgewehrt werden. Für mich haben derartige Erwägungen entscheidende Kraft. Und so war ich auch bei Abfassung dieses Bandes bestrebt, die gegnerischen Richtungen in gewissem Umfange heranziehen. Freilich nur „in gewissem Umfange": nur insoweit nämlich, als es mir einerseits für die Förderung meiner eigenen Untersuchung ersprießlich erschien und es anderseits ohne die Gefahr einer Überlastung mit fremden Gedankengängen geschehen konnte. Keinesfalls aber bedeutet (dies möchte ich nachdrücklich bemerken) der Umstand, daß ich eine abweichende Auffassung nicht berücksichtigt habe, eine geringe Bewertung dieser Auffassung. Der eigene Gedankengang würde ja erdrückt und erstickt werden, wenn auf alles Berücksichtigenswerte, was von Anderen geltend gemacht worden ist, eingegangen würde.

Auch stehe ich als Verfasser stets unter dem Einflusse des Gefühles, als ob ich es den Mitarbeitern auf demselben Gebiete in gewissem Maße schuldig wäre, sie als Mitarbeiter ausdrücklich anzuerkennen und ihnen Rede und Antwort zu stehen. Die eigenen Ansichten erwachsen und klären sich in Fühlung und Reibung mit abweichenden und entgegengesetzten Standpunkten: so möge denn auch aus der Darstellung die Bedeutung, die sie für die Herausbildung der eigenen Denkweise hatten, ersichtlich werden.

Reiches Leben in der Erkenntnistheorie der Gegenwart.

Und endlich sei auch das belebende Gefühl zum Ausdruck gebracht, das mir aus dem Hereinziehen der Mitforscher in die eigenen Darlegungen entspringt. Indem ich beim Niederschreiben meiner Gedanken immer auch die verwandten und gegnerischen Standpunkte berücksichtige, weiß ich mich einer großen Gemeinde mitstrebender Arbeiter angehörig. Ich fühle mich als mitten inne stehend in einer vielgestaltigen Geistesbewegung. Nicht als ob ich sagen wollte, daß ein Verfasser, der sich aller Auseinandersetzungen mit den Mitarbeitern enthält, dieses erhebenden Gefühls entbehren müßte. Nur bekennen will ich, daß mir persönlich dieses Gefühl besonders aus der gekennzeichneten Weise meines Darstellens erwächst. Und so bin ich denn bei Beendigung dieser Schrift von dem Gefühle erfüllt, welch ein ungewöhnlich unternehmungsfreudiges und angespanntes Streben gerade gegenwärtig in der Bearbeitung der erkenntnistheoretischen Grundfragen herrscht. Mehr denn je ist das Denken von schwerer Beunruhigung angesichts des Rätsels erfaßt, das ihm im Denken selbst entgegentritt. Die uralte Frage: was ist Wahrheit? hat von neuem alles, was philosophiert, mit verschärfter Macht ergriffen. In kühnerer Gestalt und gefährlicheren Zurüstungen haben sich die Zweifel, die das Wahrheitsstreben zu untergraben drohen, erhoben. Aber auch die Waffen der Abwehr haben an Treffsicherheit, Zugeschliffenheit und zäher Geschmeidigkeit bedeutend zugenommen. Alten Problemen wurden neue Wendungen gegeben. Wo die Sache einfach zu liegen schien, wurden mannigfache Schichtungen aufgedeckt. Hand in Hand mit dem Preisgeben vieldeutiger Redeweisen entwickelte sich der sichere Blick für das Schlicht-Vorliegende. Zugleich ist das Zutrauen zu dem Können des Denkens in erfreulichem Wachstum. Kurz, auf erkenntnistheoretischem Gebiet herrscht ein zukunftsreiches Weiterarbeiten. Es ist beglückend, sich an solchem Werke als Mitschaffenden zu wissen.

NAMENREGISTER.

Aner, Karl 203.
Aristoteles 177, 219, 356, 403, 419, 429, 471, 513.
Aster v. 193, 382, 442, 449, 462, 529.
Avenarius, Richard 13, 50, 130 f., 134 ff., 144, 150, 293, 353 f., 355, 366.

Bahnsen 545.
Bain, Alexander 350.
Bauch, Bruno 20, 68, 271, 292, 313, 318, 341.
Becher, Erich 313, 541 f.
Bergmann, Hugo 69, 82.
Bergmann, Julius 469.
Bergson 250, 539, 543, 551, 557.
Berkeley 119, 184, 247, 253, 265 f., 284, 508 f., 510 f., 524.
Böhme, Jakob 552.
Bolzano 187 f., 333.
Boutroux 462.
Brentano, Franz 95, 118.
Bruno, Giordano 548, 552.

Cassirer 253, 318, 321, 325, 328, 373.
Cohen 19 ff., 29, 177, 189 f., 220, 318, 392, 409, 460, 565 f.
Cohn, Jonas 16, 292, 328, 396, 460.
Comte 350.
Cornelius 51, 54, 85, 89, 110, 112, 134, 258 f., 350, 355, 460.
Cusanus, Nikolaus 550.

Descartes 176, 425 f., 427.
Dilthey 15, 47 f., 173, 240, 544.
Driesch 32, 37, 58, 71, 82, 94, 108, 141, 151, 281, 295, 565.
Drobisch 392.
Dürr, Ernst 43, 68, 95.

Eisler 506, 564.
Eleaten 457.
Elsenhans 452.
Empedokles 545.
Erdmann, Benno 8, 13, 43, 203, 294, 404 f., 432, 458, 471, 477, 483, 485, 539, 564.
Eucken 48, 548, 580.
Euklides (Mathematiker) 432.

Fechner 367 f., 547.
Fichte, J. G. 4, 102, 177, 219, 247, 428, 469, 545, 546, 547.
Fries 547.
Frischeisen-Köhler 59, 68, 106 f., 109, 136, 297, 417, 458.

Gallinger 84, 87, 89, 92.
Geiger, Moritz 451 f.
Gomperz, Theodor 294.
Göring, Carl 531.
Groos, Karl 318.
Guyau 557.

Hamilton 544.
Hartmann v. 141, 203 f., 282—285, 565.
Hegel 18, 21, 29, 51, 84, 177, 187, 192 f., 219, 221 f., 287, 304, 308, 407, 409, 419, 421, 452 f., 469, 479, 513, 520, 522, 560, 566.
Heraklit 304, 467, 544, 552.
Herbart 10, 304, 418, 419, 457, 546.
Herbertz 424 f., 488 f.
Herder 526, 527.
Herrmann, W. 366.
Hobbes 372 f., 508 f.
Hönigswald 88, 484, 526.
Horwicz 96.
Hume 102, 373, 419.
Husserl 26 f., 32 f., 50 f., 58, 89, 111, 117, 118, 119, 177, 188 f., 196, 229, 245, 247, 271, 288, 294, 310, 331, 333, 396, 433 f., 451 f., 453, 496, 502, 510, 514, 539, 570.

Jacobi, F. H. 544.
James, William 366 f.
Joël, Karl 543, 545, 557.

Kaftan 365 f., 548.
Kant 6, 16, 18, 19, 28, 40 f., 84, 96, 102, 104, 107, 127, 177, 183, 184, 199 f., 202, 219, 224, 247, 253, 254, 273, 283, 293, 311, 321, 343, 373 f., 382, 403 f., 419, 429, 463, 466, 479, 532, 537, 543, 551.
Keibel, Martin 364.
Kirchmann v., J. H. 304.
Kleinpeter 125 ff., 129, 303, 357.
Kraft, Viktor 562.
Krueger 39.
Külpe 71, 78, 84, 94, 112, 271, 336.

Laas 13, 184 f., 254 f., 294, 332, 350.
Lange, F. A. 294.
Lask 70, 73, 107, 335, 336, 411, 479.
Leclair v. 185.
Leclère 364.
Leibniz 10, 177, 202, 406, 463, 469, 548.

Le Roy 375.
Liebert, Arthur 190, 322.
Liebmann 208.
Linke, Paul 454.
Lipps, G. F. 191, 220.
Lipps, Th. 70 f., 208, 393, 460, 462, 479, 499, 506, 546, 570.
Lipsius, Friedrich 268.
Locke 7, 101, 119, 343, 350, 373, 471.
Łoßkij 163, 182, 330, 539, 545.
Lotze 107, 179 f., 188, 203, 227, 246, 291, 333, 387, 393, 419, 437, 457 f., 479 f., 496, 518, 564.

Mach 13, 131, 354 f., 362, 364.
Maier, Heinrich 100, 178, 236, 294, 310 f., 396, 564.
Maimon, Salomon 382.
Mechler, Walter, 547.
Meinong 69, 70 f., 78, 86, 92, 100, 190, 335, 336, 341, 342, 346 f.
Messer 484 f., 510, 526.
Mill, J. St. 254, 294, 350, 509, 524.
Münch, Fritz 66, 292, 321, 325, 328, 335.
Münsterberg 331, 544.

Natorp 17 ff., 117, 156, 178, 193, 219, 303, 309, 318, 319 f., 322 ff., 409, 565.
Nelson 98, 560.
Nietzsche 66, 141, 225, 250, 288 f., 291 f., 295, 302, 351, 365, 376, 381, 543, 548.
Novalis 548.

Österreich, Konstantin 544.

Paracelsus 552.
Parmenides 457.
Petzoldt 62 f., 130, 133, 135 f., 144 f., 149, 150, 258, 293.
Pfänder, Alexand. 96, 452.
Pichler 474.
Platon 19, 23, 177, 188, 218 f., 311, 419, 467.
Ploucquet 203.
Poincaré 351, 374 f.
Protagoras 22, 294.

Rehmke 145 f., 151 f., 178, 184 f., 186, 236, 264, 266, 421, 560 f., 565.
Reid 544.
Reinach, Adolf 452.
Richter, Raoul 227 f, 244.
Rickert 11, 15 f., 59, 63 f., 72 f., 148, 155, 156, 177, 190, 199, 227 f., 236 f., 240, 252, 274, 288, 309, 326 ff., 333 f., 336 ff., 344, 347 f., 396, 409 f., 493, 505, 515, 518, 532.
Riehl 16 f., 139, 203, 280 f., 393, 458, 519, 526, 532.

Schapp, Wilhelm 452.
Scheler 49, 51, 107, 225, 434, 450 f., 454, 469.
Schelling 409, 428, 545, 548, 550, 552.
Schiller (Dichter) 461, 548.
Schleiermacher 227, 419, 543, 545, 547.
Schopenhauer 59, 239, 271, 360, 393 f., 419, 429, 513, 543, 551 f.
Schubert-Soldern v. 184 f., 355.
Schultz, Julius 557.
Schuppe 145, 152, 178, 184 f., 236, 255, 256, 264 f., 266, 459, 565.
Schwarz, Hermann 182, 329 f., 547.
Seydel, Rudolf 546, 547.
Shute, Richard 295, 364.
Sigwart, Chr. 227, 406, 412, 425, 460, 461 f., 467, 499, 506, 515, 518.
Simmel 293.
Spencer 350.
Spinoza 21, 177, 219, 287, 407, 419, 424, 425, 428, 433, 452, 457, 550.
Spranger 549
Ssalagoff 188.
Stallo 305 f.
Stern, Paul 325, 328.
Stoiker 226.
Störring 524.
Stumpf 90, 116, 196, 278, 312, 343, 493.

Trendelenburg 518.
Troeltsch 548.
Twardowski 169.

Überweg 392.
Uphues 181 f., 268, 329, 364.

Vaihinger 13, 127, 271, 288, 291 f., 306 ff., 318, 375 f., 381.
Verworn 13, 421.
Volkmann, Wilhelm 96.
Voltz, Hans 350 f., 364.

Wahle 150.
Waitz, Theodor 96.
Windelband 14 f., 227, 271, 546, 565, 566.
Wolff, Christian 392 f.
Wundt, Wilhelm 4, 10, 15, 27, 41 f., 71 f., 96 f., 131, 136, 179, 183, 267 f., 275, 392, 399, 403, 413, 432 f., 455, 460, 480, 482 f., 497, 506, 518, 564, 565.

Ziehen, Theodor 13, 50, 150, 258.

SACHREGISTER.

Abbildtheorie **270—285**.
Abhängigkeitskategorien 566.
Absolutes 223 f., **286** ff., 305, 311 f., 567.
Akte des Bewußtseins 116 f., 141, 164 ff., 196 ff., **493** ff.
Allgemeines, Allgemeinheit **498** ff., 504, 506 f., 509 f., 503 f., 514, 525.
Allgemeingültigkeit 22 ff., 52, 57, 125 f., **157—160**, 197 ff., 215, **292—299**, 533 f.
Alogisch (s. auch Irrational, Vorlogisch, Überlogisch) 205 f., 213 f., 285, 322, **348—382**, 424.
Analytisch (Urteil, Methode) **209** ff., 463 f.
Anpassungstheorie (erkenntnistheoretische) 354, 362, **363—372**.
Anthropologismus 293 ff., 310.
Antilogisch 341.
Apodiktisch 397 ff., **402** ff.
Apriorisch 406 ff., 450, 454, 491 f., 526, **531—538**, 563.
Arithmetik 9, 72, 338 f., 340 ff., 380, 418 f.
Assoziation von Vorstellungen 492, 525, **535** f., 537.
Assertorisch 398 f., **403** ff., 524.
Ästhetische Intuition 548 f.
Aufmerksamkeit **73** ff., 96, **112** ff.
Außenwelt (s. auch transsubjektives Minimum) 181 ff., 266 ff., 329 f., 543 ff.
Axiom 432 f.

Begriff 66 f., 104, 360, 388, 467, **498—530**.
Begriff als Synthese (organische Einheit) **515—524**.
Begriffsabkürzung **528** ff.
Begriffsgebilde **515—525**.
Begründen 143 f., **390** ff., 422.
Behaupten **397** ff., 403 f.
Bekanntheitseindruck 528, 530.
Bestimmen, Bestimmtheit 455, 495, 503, 515.
Bewußtheit 117, 507, 569 f.
Bewußtseinshaltungen, -schichten, -ferne **117** f., 186 f., 489 ff., 510 f., 512 ff., **520** ff., 569.
Bewußtseins-Probleme **60** f.; **186**, 510 f., 523; **330** f.; **184** ff.; 147 ff.; 328 f.; 74, **110—115**, 164 f., 269, 272, 278, 480.
Beziehung (Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Regelmäßigkeit) 98 ff., 104 ff., 277 ff., 421.
Beziehungsgewißheit **98—110**, 216, 440.
Beziehungskategorien 566.

Definition 379 f., 432 f.
Denkakte (Arten, s. auch Urteil) 483 ff.; 397; 198 f., 215 f.; 231 f.
Denkfremdheit 105, 323 f.
Denkgesetze 392 f.
Denkimmanenz 189 f., **191** ff., **313** ff.
Denknotwendigkeit 153 ff., **157—183**, 221—230, 309 f., 384 ff., 419, **533** ff., 549 f.
Determinieren (= Urteilen) **476—489**.
Dogmatismus 19 f., 21.
Dualistische Verhältnisse 264, 314, 325 f., 452, 482, 486 f., 494, 496 f., 553 f.

Einfachheit (alogischer Gesichtspunkt) 213 f., 352 ff.
Einheit (s. auch Zusammenhang) 170 f., 218 f., 326, 351, 360.
Empfindung (s. auch Gegebenheit) 67 f., 98 ff., 107, 126 f., 317 f., 321 f., 324 f., 328.
Empiriokritizismus, Empirismus 50, **125** ff., **133** ff., **144** f., 148, 304, 326, 348, 351, 368.
Entwicklung der Denknotwendigkeit 308 f.
Erfahrung (s. auch Selbstgewißheit des Bewußtseins) 12 f., 16, **120—150**, 155 f., **406—419**, 427, 435 ff., 442.
Erfolg als Erkenntniskriterium 363—372.
Erinnerungsgewißheit 74, **81—98**, 112, 114 f., 164, 274, 275, 542.

Erinnerungstäuschungen 83 f., 86 ff., 93.
Erkenntnisgegenstand 168 f., 259 f., 287.
Erkenntnisgrenzen 419 ff.
Erkenntnisinhalt 168 f., 299, 303.
Erkenntnisnihilismus 143, 152, 177, 193 f., 555.
Erkenntnistheoretisches Subjekt 63 f., 240, 328 f., 333 f.
Erkenntnistheoretische Stufen 554 ff.
Erkenntnistheorie **1—27**, 32 ff., 151 f., 412 ff., 426 f., 532 f., 538, **560—570**.
Ethische Intuition 543, 546 f.

Fiktion, Fiktionstheorie 291 f., 300, 306 f., 373, 387.
Fordern (logisches) **229** f., 286 f., 513.
Formales Denken **198** f., 231, 270.
Funktionelle Denkzusammenhänge **384** ff., 390 ff., 562 f.
Funktionen des Bewußtseins (s. Akte).

Gebilde des Bewußtseins 489 ff., 492, 525 f.
Gefühl 228, 471 f., 558 f.
Gegebenes, Gegebenheit 67, 107 f., 127, **147** ff., 317 ff., 323 f., 325 ff., **408** ff.
Gegenstand (s. Erkenntnisgegenstand).
Gegenstandstheorie 187 ff.
Gegenwartsgewißheit **95** ff., **112** ff., 164, 272 f.
Geisteswissenschaften 408 ff., 414.
Gelten, Gültigkeit 40, 154 f., **183—196**, 227 f., 284, 289, 315, **332—345**, 400 f., 476 f.
Gemeinsamkeitsvorstellung 103 f., 349, 502 f.
Geometrie 8 f., 72, 190, 341 ff., 380, 417 f., 438 ff.
Gesetz 140, **244—253**, 392, 505, 566.
Gestaltqualität 491, 528.
Gewißheit 3, 29 f., **31—38**, 55 ff., **221—230**, 233 f., 265, 399, 425, 433 f., 449 f., 523 f., 539 ff., **552—558**.
Gewißheitsmöglichkeit (s. auch Intendieren) 233 f., 399, 521, **523** f., 528 ff.
Gewißheitsprinzipien, -quellen 30, 69 f., 124 f., 151 f., 221 ff., 539 f., 561.
Glaube 226 f., 230, 541, 549.
Göttliches Denken 223 f., 229, 384, 395, 444 f., 497, 507.
Grund und Folge, Satz vom Grunde 383 ff., **391** ff., 403, 424 f., 464, 469 f.
Grundwissenschaft 151, 560 f., 565.

Haben im Bewußtsein 186, **510** f., 523.
Harmonismus zwischen Denken und Sein 344, 389.
Hilfsbegriff 172, 253, 306 f.
Hypothese 157 f., 289 f., 298 f., 301 f.
Hypothetisches Urteil 485.

Ich-Probleme 60, 62 f.; 58 f.; 141 f.; 182; 52, 60, 159; 132 f.; 543 f.; 62, 63, 149 f., 364, 373.
Ideales Reich (weder physisch noch psychisch) 61 f., **187** ff., 310, **332** ff.
Identität 452 f., 462, 560.
Identitätssatz 59, **201—205**, 221, 320, 392 ff., 430, **454—465**, 480.
Immanenz (erkenntnistheoretisch und metaphysisch) (s. a. Denkimmanenz) 64, 263 f.
Individualbegriffe 504 f.
Individualismus 43 ff., 193.
Induktion 57, 293, 386, 389, 412, 435, 447.
Inhalt (s. auch Erkenntnisinhalt) 188 f., 320, 408 ff.
Inhaltliche Denkakte **198** f., 200 f., 231 f.
Intendieren, intentional (s. auch Gewißheit der Möglichkeit) **35** f., **117** f., 169, 281, 300, 510 f., **512** ff., **523** f.
Intrasubjektiv (s. auch Selbstgewißheit des Bewußtseins) **31** ff., 55, 71, 178 f., 555.
Intuition, intuitive Gewißheit 58, 181, **224—226**, 229, 265, 433 f., 449, 453 f., **539—558**, 567 f.
Intuitiver Realismus 265, **544** f., 551 f., 557.
Irrational (s. auch Alogisch, Vorlogisch, Überlogisch) 72 f., 250, 322, 326, 459.

Kategorien 217 f., 282 f., 427, 537, 562, **565** ff.

Kategorisches Urteil 404.
Kausalität 105 f., 252 f., 364, 385 f., 422, 457, 485, 566.
Konszientialismus 60, 144 f., 179, **184—187**, 236, 240, 252, 253, 263 ff.
Konventionalismus (s. auch Übereinkommen) 372—382.
Kopula 479 f.
Kriterium 201, **217**, 228, 352 ff., 363, 364 ff., 456 f., 471 f.
Kultur 17 f., **43** ff., 47 f., 53.

Logik 4, 296 ff., 412 ff., 426 f., 483, 489 f., **562** ff.
Logisch (s. auch Denknotwendigkeit) 132, 144, **153** ff., 193, **205** f., 339 f., 448, 541 f.
Logizismus 193 f., 326.
Lust als Kriterium des Denkens 353, 355, 367.

Materialismus 60, 366.
Mathematik (s. auch Arithmetik, Geometrie) 326, 335, **341** ff., 373 f., 409, **417** ff.
Meinen (= Intendieren) **34** ff., 40, **117** f., 186, 222 f., 281, 315, 319 f., 510 f., **512** ff., **523** f.
Metaphysik, Metaphysisch 187, 192, 255, 263, 333, 338 f., 353, 389, 419, 424, 457, 469, 497, 554, **559** f., 565.
Methode 2 f., **28—54**, 378 f., 386, 389, 411 ff., 440 f., 460 f., 538 f., 563 f.
Methode der Selbstbesinnung **28** ff., 36 f., **38** ff., 284.
Modalität der Urteile 403 ff.
Möglichkeit 472, 473 f., 475; 253 ff.
Moment (= Seite) 533.

Naiver Realismus **181—183**, 266 ff., 283, **329** f., 544, 554.
Natur 131, 161 ff., 364.
Naturgesetz **246** ff., 295 f., 340, 375, 423.
Natürliches Weltbild **49** ff., 121, 124, 136, 148.
Naturwissenschaft 10 ff., 80 f., 246, 276 f., 300 f., 408 f., 414, 426.
Neutrales Bewußtsein **59—64**, 136.
Nominalismus 372 f., 375 f., 382, 449, 508 f., 528.
Noologische Intuition 550.
Norm, Normativ 230, 395 f.
Notwendigkeit (s. auch Denknotwendigkeit) 153 ff.
Nutzen als Wahrheitskriterium 363, 365 ff.

Objekt (s. auch Inhalt und Erkenntnisgegenstand) 182, 267 f., 303.
Ökonomisches Erkenntnisprinzip 352—362.
Ordnungslehre 107 f., 151.
Organisch (Begriffsorganismus) 516 f., 521 f., 524 f.

Panlogismus 281, 315, 420 f., 494 f.
Persönlichkeitscharakter der intuitiven Gewißheit **540** f., 546, 547, 548.
Phänomenologie 27, 31 ff., 67, 187 ff., **433—454**, 568 ff.
Phänomenologische Gewißheit (= singulär-fundierte Wesenserkenntnis) 431, **433—454**.
Phantasie 549.
Positivismus (s. auch Empiriokritizismus) 266, 322.
Prädikat **478** ff., 498 ff.
Pragmatismus 363 f., 366 f.
Problematisches Urteil 157 f., 286, 289 f., 403 ff.
Psychologie 4, 24, 38 f., 41, 45, 53, 67, 77, 80, 88 f., 116, 276, 296 f., 414 ff., 426, 448, 531 ff., 549.
Psychologische Erörterungen im vorliegenden Buch 73 ff., 96 f., 110 ff., 437 ff., 489—493, 526, 527 ff., 532—538.
Psychologismus 70 f., 109 f.

Rational-empirisches Erfahren **406—419**, 434.
Rationalismus 177 f., 282.
Raum 101 f., 341 ff., 409, 417 f., 436, 440, 442.
Realismus (s. auch naiver und transzendentaler Realismus) 407, 488 f.

Regelmäßigkeit 104ff., 106, 137f., 139f.
Relativitätsfragen 288f., 291f., **302—308**, 313.
Religiöse Intuition 545, **547**f.

Satz (s. auch Satz vom Grunde, Identitäts- und Widerspruchs-Satz) 188, 333.
Schranken der Selbstgewißheit **110—119**.
Seinsgültigkeit 23f., 157, **160—169**, 197ff., 209, **299—302**, 533.
Selbstbeobachtung 96, 116f., 118f.
Selbstbesinnung **29**f., 36f., **38**ff., 109, 149, 284, 568.
Selbsterfassung des Denkens 166ff., **174**ff., 269, 281.
Selbsterfassung des Ich (intuitiv) 543, 551, 556f.
Selbstevidenz 3, 26, 28, 168, 380, **424—433**, 468.
Selbstgegebenheit 449f.
Selbstgewißheit des Bewußtseins **55**ff., 71f., 75f., 79, 80f., 93f., **110**ff., 152, 160, 166, 197ff., 215f., 222, 278ff., 318, 321, 327f., 439, 498, 540, 561f.
Selbsttäuschung **76**ff., 410.
Selbstwert 218, 546, 548, 550.
Setzen (Akt des Setzens) 35.
Setzungskategorien 566f.
Skepsis 7, 158, 194, 376.
Solipsismus **31**ff., 143, 192f., **236—240**, 420, 555.
Sollen 190, 334, 546.
Sprach-Probleme 232f., 396f., 398, 400, 483f., 526f.; 522, **527**ff.; 372f., 508; 66f., 99, 103.
Stellvertretung für den Begriff 510, 511f.
Subjekt (im Urteil) **478**ff., 500ff.
Subjekt (und Objekt) 303, **553**f., 569.
Subsumtionstheorie 477f.
Synthetisch (Urteil, Methode) **196**ff., 205, 206ff., 209, 215.

Tatsächlichkeitsurteil 275ff., 383, 401, 524.
Transgredienz **146**f., 191, 269f., 314f.
Transsubjektives Minimum 200, **231—268**, 276f., 524, 559.
Transsubjektivität 128f., **152**ff., 159, 160—169, 178f., 182f., 186, 206ff., **553**ff.
Transzendental **5—21**, 41.
Transzendentaler Idealismus 283.
Transzendentaler Realismus 282ff.
Transzendentalismus 17ff., 21, 67f., 187ff., 236, 240, 249, 252, 266, 321ff., 326.
Transzendenz 165, 177, 190.

Übereinkommen als Erkenntnisprinzip (s. auch Konventionalismus) **372—382**.
Überlogisch 322, 425, **541**ff., 567f.
Unbemerkt-Bewußtes 74, **110—115**, 164f., 269, 272, 278, 420.
Unbewußtes 243, 492, 526, 529f., 554.
Unbezweifelbarkeit 56f., 226.
Unerfahrbares **120—146**.
Ungewißheit 78ff., 302f., 559f.
Unmöglichkeit 336, 345ff.
Unstetigkeit in allem Gegebenen **137**ff.
Unwirkliches 64, 328, **332—348**.
Urteil, Urteilen (s. auch Denkakte) 65f., 156, 172, 286, 310, 388, **476—497**, 501f.
Urteilsakt 310, 478f., 485f., 490.
Urteilsarten 69, 157f., 232f., 275ff., 386, 396ff., 403ff., 480f., 484ff., 524.
Urteilsgebilde **489—493**, 494, 496f.
Urteilsinbegriffe 485f.
Urteilsstufen 197f.; **231**ff.; 397; 483f.

Verallgemeinern (s. auch Allgemeines) 348f., 352.
Verknüpfen (= Denken) **476**ff.
Vernunft 202, 218, 224.
Vitalistische Intuition **551**f., 556f.
Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie **1—54**.
Vorlogisch (s. auch Irrational) **64—73**, 99, 104ff., 156, 216, 270, 319, 322, 325f., 349.
Vorstellungsobjekt 267f.

Vorstellungsverknüpfung (Gegensatz zu Denken) 153 ff.

Wahrheits-Probleme 195 f., **313** ff.; 30, **221** ff., 287, 295; **286—313**; 288 f., 291 f., 306 ff.; 333 ff.
Wahrnehmung 137 f., 181 ff., 241 f., 245 f., 247 f., 259 f.
Wahrnehmungsmöglichkeit 244, **253—259**.
Wahrscheinlichkeit 157 f., 226.
Wertbegriff 377, 409 f.
Wesensanschauung (eidetisches Wissen) 58, 310, 433 f., 449 ff.
Wesenserkenntnis **435—449**.
Wesensgesetzlichkeit 106, 434 ff.
Wesensgültigkeit 157, **169—183**, 217 f., 533.
Widerspruchslosigkeit 472 ff.
Widerspruchssatz 201 ff., 221, 341, 392, 427, 430, **464—472**.
Wille zur Macht 365 f.
Willkür **372** ff.
Wissenschaft 5 ff., 12 ff., 15, 18 f., 92, 152, 180, 199, 517.
Wort (s. Sprach-Probleme).

Zahl 342 ff., 418 f.
Zeit 81 ff., 97 f., 101 f., 409, 418, 491.
Zufall 172 f., 202, 307, 377.
Zusammenhang **169—183**, 208, **216—221**, 234, 280 f., **315—317**, 383 f., 423, 515 ff.
Zusammenhang als Urkategorie 217.
Zusammenhang funktioneller und gegenständlicher Art **383** ff.
Zusammenhangslosigkeit 237 f., 242 f., 245 f., 247 ff., 260 f., 280.
Zusammenhangsurteil 232 f., 280, 383, 401.
Zweck 374, 394 f., 490, 525 f.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

System der Ästhetik

von

Johannes Volkelt

Drei Bände in Leinwand gebunden je 12 Mark

Prof. Dr. A. Drews (Preuß. Jahrbücher): „Auf die hohe wissenschaftliche Bedeutung des Volkeltschen Werkes habe ich schon bei Gelegenheit des ersten Bandes hingewiesen. Unter den zahlreichen Behandlungen des gleichen Gegenstandes, die seither erschienen sind, nimmt das Werk des Leipziger Philosophen, und nicht bloß seinem Umfange nach, entschieden die erste Stelle ein. Dieselben Vorzüge, die den ersten Band auszeichneten, die möglichst allseitige Behandlung der vorliegenden Probleme, die feinsinnige Zergliederung der seelischen Funktionen und Zustände, die den ästhetischen Eindruck zustande bringen, die tief bohrende Arbeit auf die letzten Gründe des Ästhetischen hin, der hohe philosophische Standpunkt, der, beruhend auf feinste ästhetische Empfänglichkeit und umfassender Kenntnis der gesamten einschlägigen Literatur, die psychologische Detailuntersuchung mit den weitesten und erhabensten Gesichtspunkten zu vereinigen bestrebt ist, die edle Begeisterung für den Gegenstand und die schlichte und doch so eindringliche und klare Darstellungsweise, die den Verfasser auszeichnet und ihn zu einer der erfreulichsten philosophischen Erscheinungen in unserer philosophisch sonst so unerfreulichen Gegenwart macht, alles dies findet sich ganz ebenso, wie im ersten Bande, auch in dem Schlußbande seines großen Werkes wieder."

Prof. Dr. Otto Liebmann (Frankf. Zeitung): „Die Kategorien des Geschmacks, wie das Schöne, das Charakteristische, das Erhabene, das Anmutige, das Rührende, das Tragische, das Komische, der Witz, der Humor, das Häßliche in ihren mancherlei Arten, Richtungen, Unterarten, Spielarten und Kombinationen werden mit gewissenhafter Sorgfalt durchforscht und bis ins Minutiöse hinein verfolgt und charakterisiert. Das Werk Volkelts ist durchgängig erfüllt mit ästhetischem Vollgehalt; es gibt keine leeren Fächer darin, keine abstrakten Nieten, keine ‚überflüssigen Spitzfindigkeiten'; überall werden die begrifflichen Abteilungen und Unterabteilungen des Schemas mit konkreten Beispielen aus Natur und Kunst, aus bildenden und redenden Künsten, aus Architektur, Plastik, Malerei, aus Musik und Poesie, aus alter, neuer und modernster Zeit reichlich belegt. Ein auf allen ästhetischen Gebieten erfahrener, wohlorientierter, gebildeter Geist waltet über dem Ganzen."

Götting. gelehrte Anzeigen: „Eine schöne Krönung erhält Volkelts Werk durch die Metaphysik der Ästhetik, die neue und verheißungsvolle Bahnen einschlägt und das Eigenartigste und Tiefgründigste bildet, was Volkelt in seiner Ästhetik geleistet hat. Der normative Charakter der Ästhetik wird metaphysisch verankert.... Es gereicht dem Volkeltschen Werke zu nicht geringem Ruhm, daß es, wie kein anderes, die ästhetische Arbeit der Gegenwart zu klarem Überblick zusammengefaßt und im Zusammenfassen bereichert hat."

Prof. Dr. Frischeisen-Köhler (Pädagog. Jahresbericht): „Dieses System ist wohl das reichhaltigste System der Ästhetik unserer Zeit, wenn es auch eine eingehendere Behandlung der einzelnen Künste nicht enthält. Denn gegenüber einseitigen Konstruktionen sucht es die ganze Fülle der das ästhetische Gebiet bestimmenden Motive zu umfassen und die mannigfachen Beziehungen aufzudecken, die das Schöne mit den irdischsten Elementen unseres Lebens ebenso gut wie mit den höchsten Kulturgütern der Menschheit verknüpfen, um gerade in diesem Zusammenhang die ebenbürtige Stellung des ästhetischen Reiches, seine eigene Gesetzgebung und Selbständigkeit zu nachdrücklicher Geltung zu bringen."

Dr. Julius Schultz (Ztschr. f. d. Gymnasialwesen): „Volkelt ist vielseitiger und unbefangener als die meisten seiner Mitstrebenden. Er sieht deutlicher als viele die Mannigfaltigkeiten im ästhetischen Erleben; und so verdrießt ihn an manchen Theorien die Einseitigkeit der Gesichtspunkte.... Was Volkelts Werk ferner vor anderen auszeichnet, ist der Hunger nach konkreten Wirklichkeiten — wie er dem feinen Kunstkenner so wohl ansteht. Allenthalben fühlt man das sehr berechtigte Verlangen: jene unleidlichen Begriffsspielereien ein wenig zu stören, mit denen heute die Neukantianer die Philosophie in eine kunstvoll klappernde Mühle ohne Mehl verwandeln.... Volkelt ist ein ungewöhnlich reicher, feinsinniger, kunstverständiger Ästhetiker, an Fülle der Gesichtspunkte, an schöner Gerechtigkeit gegen Andersdenkende, an Verständnis für das innerste Wesen der Kunst übertrifft ihn schwerlich ein Zeitgenosse; wer aus einem Werke möglichst vieles lernen möchte, der greife getrost zu unserem ‚System'."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Ästhetik des Tragischen

Von **Johannes Volkelt**

3., neubearbeitete Auflage. In Leinwand gebunden M 12.50

Prof. Dr. Rob. Petsch (Neue Jahrbücher für das klass. Altertum): „Nicht bloß der Forschung im engeren Sinn, auch der Kritik und vor allem dem Unterricht hat Volkelts Werk unschätzbare Dienste geleistet, hat Unzähligen für die feinsten Abschattungen tragischen Erlebens und Gestaltens die Augen geöffnet und uns klärend und vertiefend zu den letzten Fragen hingeleitet. Überall knüpft Volkelt an die äußere Erfahrung an, die nun einmal das Irrationale in Welt und Menschenleben auf Schritt und Tritt offenbart, überall aber hebt er sich mit unerbittlicher logischer Schärfe und mit der Kraft, die ein tiefes Innenleben gewährt, zu der Überzeugung empor, daß das Tragische im Weltlauf sub specie aeternitatis nur als ewiger Durchgangspunkt für den Sieg des Guten und Heilvollen erscheint. Von solchen Gedanken, wie sie der Philosoph frei und kühn auf die Geschehnisse des Weltkrieges anzuwenden wagt, ist sein ganzes Werk allenthalben durchdrungen."

Prof. Dr. Otto Braun (Monatschrift für höhere Schulen): „Der hervorragende Wert der Arbeit liegt darin, daß Volkelt das Phänomen des Tragischen in all seine Verzweigungen verfolgt und seine Aufstellungen aus der breitesten Erfahrung am Kunstwerk herausarbeitet. Auf psychologischer Grundlage erwächst die ästhetische Erkenntnis hier — und das ist der einzige Weg. Weder die spekulative noch die rein normative Ästhetik hilft uns weiter. . . . Dabei bleibt Volkelt nicht etwa im Psychologismus stecken, sondern dringt durchaus zu den Normen, ja ins Metaphysische vor. Mit erneutem Genuß bin ich wieder seinen klaren, ruhigen und tiefgreifenden Darlegungen gefolgt, immer aufs neue überrascht durch die Fülle der konkreten Beispiele auch aus der neuesten Kunst."

Grillparzer als Dichter des Tragischen

Von **Johannes Volkelt**

2. Auflage Gebunden M 4.—

Prof. Dr. J. Minor (Literaturblatt für germanische u. romanische Philologie): „Es gewährt ein reines und inniges Vergnügen, dem Verfasser zu folgen, wie er sich die Beobachtungen zurechtlegt, dann in das Zentrum der Kunstweise Grillparzers eindringt und endlich in Grillparzers Person die Lösung des Rätsels sucht, welches uns seine Dichtungen so vielfach darbieten."

Kunst und Volkserziehung

Betrachtungen über Kulturfragen der Gegenwart

Von **Johannes Volkelt**

2. Abdruck Gebunden M 2.80

A. Brausewetter (Der Tag): „Das Anziehende des Buches bildet die konsequente Ablehnung jeder moralisierenden Tendenz für die Kunst und das warm begeisterte Eintreten für eine in ihrem tiefsten Wesen begründete Sittlichkeit, die eins mit ihr wird. So begegnen sich Ästhetik und Ethik hier in harmonischer Verschmelzung."

Zwischen Dichtung und Philosophie

Gesammelte Aufsätze. Von **Johannes Volkelt**

In Leinwand gebunden M 8.—, in Halbfranz M 10.50

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Die Gleichförmigkeit in der Welt

Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft
Von Professor Dr. **Karl Marbe**
Geheftet M 12.—; gebunden M 13.50

Nachtrag:

Mathematische Bemerkungen zu meinem Buche „Die Gleichförmigkeit in der Welt".
Geheftet M 1.—

Grundzüge der forensischen Psychologie

Vorlesungen gehalten im Auftrag des K. B. Staatsministeriums der Justiz während des ersten bayerischen Fortbildungskurses für höhere Justizbeamte zu München im Mai 1913
von Professor Dr. **Karl Marbe**
Mit 8 Textabbildungen und einem Vierfarbendruck :: Gebunden M 4.—

Platon

Von **Constantin Ritter**
1. Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode
In Leinwand gebunden M 9.—

Neue Untersuchungen über Platon

Von **Constantin Ritter**
Geheftet M 12.—, gebunden M 14.—

Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven

Von **Siegfried Marck**
Geheftet M 4.—

Geschichte der antiken Philosophie

Von **Wilhelm Windelband**
3. Auflage bearbeitet von Dr. Adolf Bonhöffer
Geheftet M 6.—, in Halbfranz gebunden M 7.80

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Hamann und Kant

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung
Von **Dr. Heinrich Weber**
Geheftet M 4.—

Hamanns Sprachtheorie

im Zusammenhang seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden
von **Dr. Rudolf Unger**
Geheftet M 6.50

Kant

Von **Dr. M. Kronenberg**
5. Auflage — Mit einer Porträtgravüre — Gebunden M 8.50

Geschichte des deutschen Idealismus

Von **Dr. M. Kronenberg**
Erster Band: Die idealistische Ideenentwicklung von ihren Anfängen bis zu Kant. In Leinwand gebunden M 7.—
Zweiter Band: Die klassische Periode des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel. In Leinwand gebunden M 11.—. 2 Bände in Halbfranz gebunden M 40.—

Moderne Philosophen

Porträts und Charakteristiken
(Hermann Lotze · F. A. Lange · V. Cousin · Ludwig Feuerbach · Max Stirner)
Von **Dr. M. Kronenberg**
Geheftet M 4.50, in Leinwand gebunden M 5.50

Ethische Präludien

Von **Dr. M. Kronenberg**
Geheftet M 5.—, in Leinwand gebunden M 6.—

Schopenhauer · Wagner · Nietzsche

Einführung in die moderne deutsche Philosophie
Von **Dr. Theodor Lessing**
Geheftet M 5.50, in Leinwand gebunden M 6.50

Friedrich Nietzsche

Sein Leben und seine Werke. Von **Richard M. Meyer**
Mit 2 Porträtgravüren. In Leinw. geb. M 10.—, in Liebhaberhalbfrzbd. M 12.50

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

BD
163
V6

Volkelt, Johannes Immanuel
Gewissheit und Wahrheit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY